DOCTORIS ECSTATICI
DIONYSII CARTUSIANI
OPERA OMNIA





DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII

CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

SUMMA FIDEI ORTHODOXÆ (Libri I-III)

MONSTROLII

TYPIS CARTUSIÆ S. M. DE PRATIS

MDCCCXCIX





SUMMA

FIDEI ORTHODOXÆ


D. DIONYSIUS CARTHUSIEÑ
DOCTOR EXTATICUS.
BENEDIC
TUS DEUS
IN SECULA

D. DIONYSII

CARTUSIANI

SUMMA FIDEI ORTHODOXÆ

ID EST

MEDULLA OPERUM S. THOMÆ

LIBRI QUATUOR

LIBERA SINT CUIQUE SUA JUDICIA, ET TAMEN HAC SUMMA JAMPRIDEM EX DIONYSIO UTILIUS NIHIL PRODIIT

EX EDITIONE COLONIENSI

MELCHIORIS NOVESIANI ANNORUM MDXXXV ET MDXXXVI

DIVISIO

LIBER PRIMUS agit de Deo ejusque attributis, de angelis, de rerum omnium creatione, statu, gubernatione, de animæ potentiis, dæmonum impugnatione, et fato.

LIBER SECUNDUS, de beatitudine hominis, de passionibus animæ, de habitibus virtutum, de legibus ac præceptis, gratiaque et merito.

LIBER TERTIUS, de virtutibus tam theologicis quam cardinalibus, de earum divisionibus ac partibus, de virtutibus eisdem annexis, et vitiis contra oppositis, de donis item ac fructibus.

LIBER QUARTUS, de incarnatione Christi, vita, passione, morte, resurrectione, de Matris ejus Mariæ sanctificatione, desponsatione, annuntiatione, de sacramentis novæ legis ac eorum ritibus, Baptismi, Confirmationis, Eucharistiæ, Pœnitentiæ, Unctionis extremæ, Ordinis et Matrimonii, de præmio item bonorum et retributione malorum.

REVERENDO IN CHRISTO PATRI D. GEORGIO SARENS, ABBATI ET DOMINO S. TRUDONIS MERITISSIMO, F. THEODORICUS LOER A STRATIS CARTUSIANORUM DOMUS S. BARBARÆ IN COLONIA VICARIUS.

MULTA occurrunt, Reverende Pater, argumenta laudum tuarum, si mihi vel animus vel facundia esset laudandi. Animus tamen non prorsus abest, vel ingens (quis enim virtutem laude prosequi non dignetur?), ad tui commendationem inhians. Verum scio modestiam tuam, scio humilitatem : ut quum sis dicarisque ab omnibus magnus, ipse tamen te ipsum nescias magnum. Unde ne magnus quidem, sed modicus, ne dicam vilis, potius juxta tuum judicium vis haberi. Porro, quod facundia mihi desit, ingenue fateor, maxime quanta iis argumentis foret necessaria. Verumtamen non usquequaque id mirum, quum tantam rei postulet magnitudo eloquentiam, ut etiamsi Demosthenes ipse adesset, superatum se fateretur. Quæso tamen Reverendam Tuam Paternitatem, ut si virtutes tacere cogar tuas (quæ certatim accurrentes commendari postulant), sinat ut quod in omnium admiratione, in omnium est ore, dicam : nempe, non absque maximo merito tuo esse factum, ut qui olim in monasterio dicto Bonef, ordinis Præmonstratensis, fueris Abbas, inde adscitus instantia et jussione Reverendissimi D. Cardinalis tituli S. Chrysogoni, episcopi Leodiensis, cooperante Reverendo D. Gerardo Zulre, Abbate D. Laurentii prope Leodium, monachis, clero, nobilibus, plebeisque idem petentibus, in arctioris Ordinis sancti patris Benedicti, præclariorisque cœnobii D. Trudonis Abbatem sis præfectus. Quis, quæso, Pater Reverende, vel hostis, hic cogitare possit aliud, atque ut res est, tanta industria, tanta virtute, tantaque sapientia in priori te dignitate enituisse, unde felicem se prædicaret vel S. Trudonis vel familia quæcumque alia, quæ te Abbatem, te rectorem, te dominum obtineret? Nec eos revera fefellit opinio. Siquidem supra id quod de te sibi promiserant, tuis virtutibus præstas. In utroque enim regimine, monasterium tuum quotidie se ipso facis tua prudentia felicius. Nam quo monasticos mores reflorere faceres pristinos, quantocius virum aliquem insigniter tum eruditione tum moribus præstantem, qui fratribus tuis lectionem faceret, obtinere cura non postrema fuit : sciens inscitiam ipsam ignaviæ dissolutionique multo maxime ansam præbere, otium quoque (ubi sacræ lectionis deest amor) religioni esse pestilentissimum. Obtinuisti certe ad hæc munia virum undecumque doctissimum, editis libris clarum, nec minus integrum, D. Gerardum Moringum a Boemel, sacræ Theologiæ Licentiatum : qui non modo eruditione, verum etiam castis moribus valeat, et re ipsa præstet quod doceat. Solet

enim (nescio quare) nitidior multo lucere virtus in homine (ut vocant) sæculari, si fuerit, atque in eo qui ex professione religioni est addictus. Adeo præterea humaniter inter subditos conversaris, ut fratrem te benigna consuetudine, ut Abbatem auctoritate te illis exhibeas, magisque amari velis quam timeri : quamvis utrumque suo loco et tempore necessarium sit a subditis ut exigatur. Atque ideo diligunt te omnes, ad reformatioris vitæ studia ultro proniquc occurrentes. Quid enim aliud subditi agerent, videntes se cogi magis bono exemplo quam verbo? Eam ob rem quum ipse litterarum sis amator, atque omnes idcirco tuos veræ eruditionis esse optes studiosos, Dionysii nostri Cartusiani vestrique conterranei, post majora in universam Bibliam aliaque varia absoluta ejusdem opera, Theologiæ universæ Summam Reverendæ Tuæ Paternitati dedico. Est ipse liber non admodum grandis, sed Theologiæ scientiam atque adeo universæ orthodoxæ fidei, summatim omnia constringens. Rejecta enim argumentorum spinosa, difficili et obscura silva, patentes campos et florida Theologiæ prata aperuit, hoc est, omnium controversarum quæstionum conclusiones tantum, ceu responsionem absolutam solidamque qua argumenta, si objecta fuerint, quæcumque absque ullo negotio possent refelli, breviter posuit : imitatus per omnia Doctorem sanctum atque angelicum Thomam Aquinatem, et ante hunc illuminatissimum illud jubar Augustinum. Quidquid in scholastica necessarium est inquiri Theologia, hic invenies, nec multis perlectis foliis, sed ab initio mox ut inspexeris, scies quid ea de re quæ inquiritur sentiendum sit. Unde et Epitome totius potest dici Theologiæ. Ceterum, si quis longiorem amplioremque quæstionum elucidationem desiderabit, simulque quid circa quamvis quæstionem doctorum turba varia senserit, habebit propediem Dionysium eumdem in Sententias, quatuor libris distinctum, ubi miro artificio doctorum scholasticorum sententias conatus est conciliare : adeo ut in eodem codice, non unius Dionysii tantum, sed omnium fere doctorum, præcipue qui gravioris sunt opinionis, sententias in unum colligatas admirabitur. Itaque, Reverende Pater, hoc jentaculum tibi præmisimus : in quo nobis tamen fortuna non parum novercata est, ut ob temporis brevitatem, aliasque tum necessitates, tum chalcotyporum occupationes, non potuerimus præter hos duos primos libros dare : reliquos daturi adhuc ante S. Joannis vigilias, qui fortassis et ampliori et venustiori epistola instructi Reverendæ Tuæ Paternitati dedicabuntur. Interea ne animus tuus lectione hujus fraudetur, exspectatioque multorum rideatur, priores offero : quibus (quod nulli dubium est) patrocinium, favorem auxiliumque impendes, quo multo plura Dionysii hujus volumina in lucem prodeant. Doctor est enim omnibus idoneus, lucidus, planus, affatim eruditus : qui nihil videtur non legisse, nihil ignorasse ; atque (quod iis omnibus præstat) maxime pius ac contemplationi deditissimus. Unde non solum illuminatum intellectum, sed affectum quoque habuit purgatum, liberum, atque divini amoris gustu ex quotidiano devotionis usu fere continuo inebriatum. Cum hoc, quæso, pariter et me habe inter tuos tibique deditissimos commendatum. Ex Cartusia Agrippinensi. Nonis Martii. MDXXXV.

PRÆSTANTI IN PRIMIS VIRO, EIDEMQUE REVERENDO IN CHRISTO PATRI, D. GEORGIO SARENS, ABBATI AC DOMINO DIVI TRUDONIS, GERARDUS MORINGUS S. D.[1]

SÆPENUMERO in initio luctuosissimi hujus sæculi, mecum demirari soleo, Pater in Christo Reverende, ac Mæcenas longe humanissime, quum hostes sanæ catholicæque fidei, eorumque sectatores, quorum, proh dolor ! hodie numerus ingens est, tanto studio vesaniæ suæ libros per vulgum dispergerent, ac ubivis gentium semina sua nocentissima sererent, non idem studium nostris quoque incesseret, quum nostra sine dubio firmissimis rationibus, utique fide habita litteris divinis, Conciliis et Patribus, demonstrari, illorum nisi fucatis maleque cohærentibus, possent. Videbam sceleratissimi Lutheri præstigia, forma Enchiridii Germanice reddita, quo videlicet commodius quocumque locorum circumferri possent, atque id ipsum item factum esse de pestilentissimis somniis Joannis Œcolampadii, denique de næniis aliquot aliorum, quorum hic recensere nomina nihil prorsus attinet. Tametsi paulo post re melius perpensa, non tam inertiæ nostrorum ac languori hoc, quam quod quemadmodum in subita trepidatione non protinus arma quibus obviam iretur, in expedito essent, assignabam (quis namque tempestatem hanc augurari potuisset ?), aut si ad manum essent, non ita statim commode promi possent, sed ad hoc tempore opus foret, ut firmi aliquid solidique, quodque arte adversariorum minime posset eludi, promeretur. At vero processu temporis, longe aliam rerum speciem inductam vidimus. Vidimus eruditos ex omnibus orbis partibus, apud Italos, Germanos, Gallos, Anglos, per summam laudem exsecrabili incendio naviter succurrere : alios quidquid ex litteris divinis, vetustisque omnis generis monumentis ullo pacto conficiendis hostibus trahi posset, maximis sudoribus colligendo ; alios in diatribis, quæ veritatis essent fortissime asserendo ; alios in sacris concionibus, nutantes plebis animos studiosissime confirmando ; alios bonorum auctorum lucubrationes, quæ in vetustis bibliothecis diu situ obducta jacuerant, unde tamen plurimum præsidii nostris afferri posset, strenue populo mandando ; alios aliter, pro suis quemque dotibus et virium modo : ut eorum insignium virorum opera, partim effectum crediderim ne exitiabile malum omnia furori suo involverit ; partim brevi efficiendum sperem, ut turbis omnibus defuncta mater Ecclesia, ad pristinum suum florem vigoremque revirescat : quod ut faxit Dominus, sollicita omnibus vota facienda sunt. Ceterum, quum omnes qui in hoc pulcherrimo

[1] Hæc Epistola reperitur, in editione Coloniensi, ante librum Summæ tertium.

campo fidelem operam Ecclesiæ præbuerunt et etiam hodie præbent, immortalem gloriam meruisse confitear; tamen inter hos nuper non postremos factos, ne dicam inter præcipuos, dominos Cartusianos, præsertim Colonienses, ingenue assero : utpote quibus potissimum secundum Deum debemus, quod nunc paulatim opera sanctissimi simul et eruditissimi viri Dionysii a Rickel, hactenus fere orbi incognita, in lucem prodeant, licet sumptu eorum immani et incredibili. Nam scripsit vir ille insignis plurima et varia, ut haud sciam an plura quis scripserit annis retro mille : neque tamen talia, quorum vel aliquid ubi quis didicerit, postea dediscendum sit (qualia multa scripsisse Dydimum grammaticum, et ipsum polygraphum, auctor est Seneca) ; sed omnia frugifera et pia, unde mores plurimum promoveri, et res christiana magnopere adjutari et fulciri queat. Quibus utique scriptis eo plus merito accedere debet fidei, quod ab auctore profecta sunt vitæ plane puræ et illibatæ, quemque etiam in vita quædam supra vires humanas edidisse, idonei auctores produnt. Siquidem si fides iis est qui dotibus modo naturalibus ornati aut non eximiis moribus præter ceteros commendati, in aliquo doctrinæ genere, sive naturalis philosophiæ, sive alio, quidpiam posteris prodidere : quanto æquius est fidem iis habere quos excellens pietas commendat, ac quorum mores ad doctrinam per omnia quadrant, qui ob id in intuendo vero perspicaciores esse atque eo altius omnia penetrare credendi sunt, quanto a fuligine perturbationum, quæ haud dubie sæpenumero ab attingendo scopo submovet, minus impedimenti patiuntur, sicut certius longe sanus quam lippus oculus de rebus judicat ? Fama fert, hunc eminentissimum virum, ubi se instituto monastico jam in totum dedicasset, adeo penitus statim mundo rebusque mundanis mortuum fuisse, et item permansisse, ut nihil deinde unquam aliud præter Deum et cœlestia neque spiraverit, neque (ut sic dixerim) somniaverit ad miraculum usque ; semper parco simul et horrido victu fuisse supra quam cuiquam credibile ; vigiliarum patientem, ut solidas noctes post persolutum cum sodalibus pensum precum matutinarum, aut lectione, aut precatione sacra, aut stilo transigere, veluti pro ludo habuerit ; ita ad hæc altissimam illam contemplationem cœlestium sibi familiarem habuisse, ut levissima ex causa sæpenumero ad horas aliquot, totus stupidus steterit et alienatus, oculis intentis, pectore plane anhelo ; denique tale quiddam patiens, quale passam esse Sibyllam poeta tradit ; et post illa arcana quædam rerum futurarum prænuntiasse, quæ identidem libris suis subindicat, licet causa modestiæ sub aliena persona. Et id genus alia multa, de eo ab iis qui vitam ejus depinxerunt, tradita sunt, quæ nulli bono non mirabilia, ac argumenta viri plane cœlestis et divini videantur. Quæ quum ita sint, in inquirenda veritate plus ei luminis, plus claritatis adfuisse, quam cuivis alii, bono quidem illi et probato, sed non ea pietate prædito, nemo recte dubitet. Illud vereor, ne in scriptis ejus plerisque displiceat, quod non eam orationis munditiam præbeat, qualem hodie scribentes præbere meditantur. At vero meminerint, quæso, quos fortassis hoc alienaverit, non eo consilio lucubrationes ejus in publicum datas, ut videlicet lector inde veneres phalerasque verborum sibi petat (quas si venetur, abunde multos alios ad manum habeat, qui hac parte animum ejus affatim expleant), sed ut res inde sumat, quas in eo esse multo graviores, multoque solidiores, quam qui hodie ob dictionis cultum cum admiratione multorum leguntur, nulli sano dubium crediderim. Est sane orna-

mentum pulcherrimum orationis nitor, quo honestata multo etiam majorem veri speciem præferunt. Audio et fateor. At si cui is per infelicitatem temporum non contigit, disserit autem alioqui lectu audituque multo dignissima, quorum cognitio confessione omnium vere sapientium, ad officium vitæ, ad veramque pietatem plurimum conduxerit : quis illum jure, nisi nimium trossulus, contempserit ? Nisi eadem opera castaneas fastidiemus, quia hirsutis tunicis includuntur ; et aurum argentumque contemnemus, quia rudia etiamnum et informia. Pro suo enim quæque pondere et momento quod habent, et ab eo quod in eis quæritur, æstimanda sunt. In quibus auctoribus res modo quæruntur, ii demum a rebus ; in quibus venustas splendorque orationis, ii tantum inde, non aliunde, in pretio habendi sunt. Pater eximius Dionysius in ea incidit tempora quibus omnia etiam tum barbarie scabritieque loquendi plena erant, neque dum linguis honor et admiratio erat. Quod si in felicissimum hoc nostrum sæculum, quo linguæ in pristinum suum gradum pulcherrime repositæ sunt, incidisset ; non minori neque studio illas eum persecuturum, neque felicitate (quo erat impetu) assecuturum fuisse existimaverim, quam quemvis aliorum, qui in percipiendis eis, præcipuum quod habent temporis otiique consumunt : utique utilitate earum et necessitate ad litteras sacras perspecta, quibus exacte cognoscendis eum totum deditum fuisse plane constat : tantum abest ut contempturum fuisse existimem. Quapropter nævus ille in sæculum, non in ipsum refertur.

Porro autem ut omnes egregii viri labores, quos quidem ego hactenus viderim, impense mihi placuerint, nescio tamen quo pacto singulariter uniceque placeat opus quoddam ab eo compositum, cujus inspiciendi mihi nuper copiam fecit vir religiosus juxta ac eruditus, D. Joannes a Zulre, Prior Cartusianorum apud Zeelem : quam Summam fidei orthodoxæ inscripserunt, in quo miro stringit compendio quidquid ferme theologi tum veteres tum recentiores fusioribus paginis de persuasione nostra catholica prodiderunt. Habes ibi quidquid ab ullo unquam traditum est de Deo optimo maximo, quidquid de sacrosancta Triade, de Triadis homousia, de spiritibus supernis, de vi rationeque orbium cœlestium, de natura animæ humanæ, atque adeo totius hominis, de conditione primorum hominum, de libero hominis arbitrio, de natura et gratia ; rursus, quidquid uspiam legere est de virtutibus, earumque distinctis officiis ; quidquid item de Christi incarnatione, vita, passione, de sacramentis ecclesiasticis ac eorum ritibus, de præmio bonorum retributioneque malorum. Quid quæris ? Habes veluti summulam multorum operum Augustini. Multa ad hæc, quæ justis voluminibus singulatim Hieronymus, quæ Ambrosius, quæ Cyrillus et alii patres prisci ; et ut semel dicam, habes quæ theologi recentiores secuti priscos, in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, ordine scripta reliquerunt : atque id, sicut dixi, contracte, præsectis longioribus argumentorum ambagibus, quod subinde lectori tædium creent ; prætermissis quoque quæstionibus otiosis nihil prorsus in se pensi habentibus ; neque tamen rursus generatim tantum, et per summa rerum fastigia, sed sigillatim et distincte : ut unus ipse, hoc opere, vice omnium esse queat, neque lectorem non omnino infelicis indolis, annos multos conterere evolvendis aliis, qui et ipsi eadem disseruerunt, magnopere sit necesse. Accedit quod et dilucidus est, clarus et perspicuus, mini-

neque spinosus : quales plerique, quos scriptis suis nimium involutis, laudem ingenii captare verius quam docere voluisse, fortassis haud immerito dicas. Verum quidem, perparcus est citandis nominatim auctoribus, quibus tamen nititur, confirmandis item operosioribus rationibus iis quæ determinat. At non ambitione, quasi quæ aliorum essent, pro suis vindicare voluerit, neque quia rationes complures producere non potuerit, id prætermisit ; sed quia hic propositum ei non fuit, tractare quæ tractanda susceperat quam posset spatiosissime, quum id in opere Sententiarum aliisque abunde satis præstet, sed compendio et anguste, sicut diximus, ut uno aliquo brevi opere veluti commentario, quæ legere posset lector haberet, quæ alibi haberet plenius et uberius. Ac fortassis non admodum operæ pretium esse arbitrabatur probare illa religiosius, de quibus nondum inductis hæresibus et dogmatibus, nemo tum ambigeret, sed pro certissimis ac firmissimis ab omnibus haberentur : quæ tamen si temporibus his nostris scriberentur, multo indubie probanda forent firmius ac solidius. Neque me præterit, esse posse qui fortassis sentiant, ad ipsos potius fontes (hoc est ad ipsos auctores) unde hic sua hauserit, accedendum : quod ex fontibus omnia purius ac liquidius, ex deductis rivulis subinde impurius, ac non nihil immutata etiam promanent. Non impedio quidem, neque improbo, si quis hoc faciat. Nam quis tandem non probarit? Verum si rivus deductus a fonte suo nihil prorsus degeneret, eumdemque plane saporem et gustum præbuerit, præterea ad usum tibi multo fuerit propinquior, ut inde statim haurias ubi libuerit, quum si illud ipsum a fonte requiras, multa passuum millia tibi explicanda sint : nonne tum malles, quia commodius et expeditius fit, rivum quam fontem adire? Ita res habet in proposito. Dionysius noster hoc in opere rivus est, deductus quidem tanquam a fonte a veteribus, sed nihil prorsus ab eis degenerans : quinimo eumdem plane saporem exhibens, eamdemque prorsus indolem et naturam resipiens, videlicet si vim sententiarum et pondus rerum respicias. Alioqui non me clam est, ob alia plurima veteres illos præferendos esse. Poterisque citius et expeditius hinc quæ videbuntur depromere, quum ea ipsa a veteribus si requiras, nisi aliquot etiam annorum mora, ægre potueris. Interim tempus quod supererit, conferri in alios nondum lectos, quorum semper vis infecta restabit, pro lubito concedetur. Aut esse opus istud velut nota aut signum poterit, cujus intuitu in memoriam omnium quæ antea latius tibi lecta fuerint, illico reducaris : quemadmodum qui multarum rerum ante gestarum, aut prolixi alicujus habiti sermonis ex integro subito reminisci volunt, id faciunt agnitione quarumdam notularum aut sedium, quas in animo in hoc sibi antea designaverant. Postremo esse item poterit, præsertim theologis novitiis, quædam ad alios suo tempore facilius assequendos præparans isagoge, aut veluti quoddam propositum specimen, quo degustato, ad reliqua deinceps, aut eadem copiosius cognoscenda, hoc magis invitentur, sicuti ea ipsa mente negotiatores aliquid ex singulis mercibus empturientibus objiciunt. Ut ut erit, quicumque lectioni ejus otium tempusque impenderit, credat meæ fidei, non impenderit frustra, sed cum magna sua tum fruge, tum voluptate : modo alioqui animum candidum et simplicem adduxerit, nihil aliud inde petens quam in quod ea quæ ibi traduntur, tradita sint.

Quoniam autem mihi provincia data est, duo ejus posteriora volumina viro alicui eximio nuncupandi, sub cujus nominis auspicio contra latratus invidorum

stare tutum possit, non alii cuiquam rectius, Pater Reverende, quam Paternitati tuæ ea nuncupaturus videbar : non quia Mæcenas meus sis, plurimis iisdemque maximis beneficiis quotidie me prosequens, ut nisi aliquo pignore singularem istam in me tuam benevolentiam palam agnoscam, jure ingratissimus habear (nam hoc alias, spero, juste faciam, etiamsi nunc arrhabonem ejus videri dedisse non recusem) : sed, quod quam maxime congruere videretur, ut opus cui titulus esset Summa orthodoxæ fidei, non alii cuiquam quam viro in primis orthodoxo et christiano dicaretur : qualem esse te, non equidem dico, qui hoc nonnullis, dare auribus tuis videri possim ; sed quia id, testibus omnibus qui te vel extrema (quod aiunt) linea norint, inculpatissimi tui mores et innocentia vitæ aperte demonstrant ; quo etiam virum singularis tum eruditionis tum religionis, D. Theodoricum Loer a Stratis, Cartusianum, ut duo priora volumina tibi consecrarit, adductum existimo. Siquidem quis in te non protinus illam omnibus gratam acceptamque, illam christianam et prope divinam indolis tuæ mansuetudinem perspiciat ? qualem nunquam in alio ullo hominum vidisse me sancte dejerare ausim. Quis non statim illam dulcissimam, atque adeo fatalem morum comitatem, facilitatem, humanitatem, benignitatem videat ? qua, mirum dictu ! quantopere familiam susceptam in amorem tui rapias, prompteque ad omnia morigeram habeas, prudenter scilicet animadvertens hominem animal ingenuum esse quod duci magis quam trahi cupiat ; quam item animos studiaque tuorum popularium tibi hac ratione concilies, ut si res ita ferret, casusque aliquis durior (quod abominor) incideret, et ipsorum fide opeque opus foret, nihil non causa tua, etiam cum ingenti suo incommodo, modo ita demum incommodo tuo mederi liceret, subituros esse arbitrer. Jam vero, quis non illam incomparabilem ingenii tui, nulli neque fastui, neque supercilio obnoxiam modestiam animadvertat ? qua tanquam unus e numero, omnes etiam humillimos quosque, ipse honore fere prævenias ; non exspectes autem, usque dum illi priores eum tibi deferant (credo, quia verbum Apostoli sic monentis, tibi jugiter ob oculos obversetur), contra morem tamen aliorum tui Ordinis, quibus imposita dignitas intolerabiles hac parte cristas subjicit : quasi vero servator Christus, non etiam ad amplexus parvulorum, majestatis suæ fasces demiserit. At vero, quoniam quispiam hæc in te naturæ esse, non industriæ, a quibus solis commendamur, auctore Aristotele, dixerit : cui non rara ista tua et singularis in Deum pietas in divosque religio, continuo in oculos incurrat, ut nimirum ferme quotidie, nisi vel valetudine, vel negotiis impeditus, ipse Sacrum facias, loca item sacra, summa cura licet etiam impensa, tum instaures, tum adornes ? Qua vigilantia pastor ovibus indivulsus pene adsis. Qua diligentia, ut professionis suæ semper meminerint, pro facultate assidue urgeas, interim nihil præscribens quod pro viribus et ætate, ipse prior non præstes, gnarus scilicet, eorum qui in turba latent, vitia tenebras habere ; qui vero aliquo fastigio e ceteris eminent, velut in luce posita, ab omnibus conspici. Ut ne dicam quoque de pudicitia : quam a puero in hanc usque ætatem semper hic illibatus fueris, neque unquam hoc nomine vel fabulis hominum inquinatus. Taceo item de hospitalitate : quam quoscumque velut obviis ulnis excipias ; de frugalitate, ut in conviviis etiam amplissimis, semper tui similis maneas. Cujusmodi alia multa commemorare possem quidem, si modo vel frons tua pateretur, vel nisi notiora vulgo essent quam ut commemorare a quo-

quam ullo pacto debeant. Unum tamen illud præterire non possum, quod ob eminentem istam vitæ integritatem, antecessor tuus, vir sane quam elegans proborum hominum spectator, quum secum et cum amicis de designando successore sollicitius agitaret, et per viros plurimos eximios, dotibusque haudquaquam aspernandis instructos, oculos circumtulisset, et plerique etiam sua sponte sese offerrent, non alius tamen ei quam Paternitas tua adlubuerit. Potuit quidem subrogare virum apprime nobilem, qui amicis et clientela plurimum suis commodare potuisset. Potuit quoque adsciscere virum singularis supra ceteros eruditionis, qui mirabili doctrina, rerumque multiplicium cognitione, suis plurimum usui esset. Sed longe efficacissimum visum fuit, ad id quod instituerat, adsciscere virum insigniter pium, et quem præsertim disciplinæ monasticæ diligentem severumque exactorem futurum præsumeret : ut quem in statum ipse eam a solutiore redegisset, in eo ille eam sartam tectam custodiret, in diesque magis firmaret et stabiliret : ad quod utique nemo tum habilior ei quam Paternitas tua visus fuit, etiamsi tu nunquam hoc ambieris, neque singularis ulla tibi cum eo necessitudo fuerit. At virtus quamvis obscura, diu latere non potest, ut idem Seneca inquit; quin mittit sui signa, ac suapte vi oculis omnium sese ingerit. Præclara illa administratio cœnobiarchiæ Boneffiensis, præjudicium ei fuerat, quo pacto etiam aliam administrare posses : ideoque etiam nihil cogitantem, sibi huc adsciscendum duxit. Verum ne cui studio in laudes tuas descendisse videar, his supersedeo.

Restat, Mæcenas optime, ut quæ tua in aliis pene omnibus facilitas est, opus istud eruditum in præsentia consecrari tibi æqui bonique consulas, ipsumque ab insectationibus malevolorum, quibus fortassis (ut hodie tempora sunt) obnoxium erit, auctoritate tua, quæ sane non vulgaris est, fortiter vindices : pluris faciens, quid homines sani sincerique pectoris de eo censeant, quam quod illi morbidi et purulenti, quibus in omnia incurrere quæ vel non intelligant, vel ad stomachum non respondeant, jam olim solenne fuit ; certum quoque habens, ex nullo firmius colligi aliquid præclarum esse, qua dum dentibus invidorum obrodi cœperit, ut recte ille Atheniensium dux Themistocles dictitare solebat. His in Domino vale, Mæcenas longe amabilissime, ac patres Cartusianos, quibus unionem hunc pretiosissimum debemus, tibi commendatos habe, meque ut soles, amare ne desine. E monasterio tuo ad divi Trudonis. Anno salutis MDXXXVI ipsis Calendis Aprilis.

Tuus ex animo Gerardus Moringus

Paternitatis tuæ cliens observantissimus.

SUMMÆ
FIDEI ORTHODOXÆ
LIBER PRIMUS

PRÆFATIUNCULA

N*EMINEM diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Sap. VII, 27. Sapientia autem, divina est possessio atque divinorum agnitio. Unde non tantum Dei, sed separatarum quoque substantiarum notitia, sapientia appellatur. Idcirco theologus (qui solus perfecte sapiens perhibetur inter omnes qui inter homines sapientes censentur), non tantum de Divinitate et concernentibus eam, sed etiam de entibus divinis, determinare habet, imo de omnibus quæ ad fidem ordinantur. Et quoniam anima rationalis est supergloriosissimæ Trinitatis imago, et intelligentia quædam adumbrata, secundum Isaac Israelitam philosophum ; ideo in præsenti editione principaliter quidem de Deo, secundario vero de angelis et anima intellectuali, inquisitio fiet, secundum quod incipientibus imperfectisque congruit, difficiliora et secretiora relinquendo alii loco.

SUMMÆ
FIDEI ORTHODOXÆ
LIBER PRIMUS

DE DEO EJUSQUE ATTRIBUTIS, DE ANGELIS, DE RERUM OMNIUM CREATIONE, STATU, GUBERNATIONE, DE ANIMÆ POTENTIIS, DÆMONUM IMPUGNATIONE, ET FATO.

ARTICULUS I.

1. *An sacra doctrina, id est theologia, sit necessaria.* 2. *An sit scientia.* 3. *An una vel plures.* 4. *An sit speculativa vel practica.* 5. *Et de comparatione ejus ad alias scientias.*

DIV. THOM. SUMMÆ THEOL. 1a PARS, q. 1.

II Tim. III, 16.

1. QUEMADMODUM ait Apostolus ad Timotheum : Omnis Scriptura divinitus inspirata (id est sacra doctrina), utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum. Itaque necessaria est homini quædam supernaturalis doctrina seu sapientia. Primo, quoniam homo ad supernaturalem finem ordinatur, cujus cognitio naturali ratione comprehendi non valet : unde oportuit per divinam revelationem ipsum agnosci. Propter quod dedit Deus homini supernaturalem doctrinam, per quam homo supernaturalium veritatum est agnoscitivus. Secundo : nam homo non pervenit ad divinorum notitiam, nisi per longam moram et cum incertitudine quadam. Unde inter philosophos est magna dissensio de divinorum notitia. Debet igitur homo altiora se noscere, non quidem propria perscrutatione, sed fide humillima ac revelatione divina.

2. Præterea scientiæ duplices sunt. Nam A quædam procedunt ex principiis in ipsis per se notis ex lumine naturalis intellectus, ut arithmetica, mathematica. Quædam vero procedunt ex principiis non nisi lumine superioris scientiæ agnitis : ut perspectiva, quæ procedit ex principiis per geometriam notificatis. Et hoc modo sacra doctrina scientia dicitur. Nam licet ejus principia, scilicet articuli fidei, non sint homini per se nota, sunt tamen altiori scientiæ, videlicet Dei ac Beatorum, per se nota. Unde quod dicitur, Omnis B scientia procedit ex per se notis, intelligendum est, vel immediate, vel per reductionem ad altiorem scientiam.

3. Porro theologia seu sacra doctrina, est una scientia. Unitas namque habitus atque potentiæ, est secundum formalem unitatem objecti pensanda, id est secundum propriam rationem secundum quam habitus vel scientia respicit ipsum objectum. Omnia autem quæ in sacra doctrina traduntur, considerantur in ea secundum eamdem rationem, videlicet prout sunt C divinitus revelata. Et licet talium quædam pertineant ad Deum, quædam ad creaturas, non tamen impeditur scientiæ unitas : quoniam sacra doctrina principaliter atque directe et per se est de Creatore ; de creaturis vero, secundum quod

ordinationem habent ad Deum, qui est omnium ultimus finis. Patet ergo quod sacra doctrina est velut quædam scientiæ divinæ impressio. Est enim proportionabiliter simplex ac una, sicut et illa.

4. Denique sacra doctrina quum sit principalius de Deo atque æternis, quam de actibus humanis aut operabilibus, ideo potius est nominanda speculativa quam practica, quamvis quodammodo practica sit.

5. Est autem sacra doctrina omni naturali scientia, tam speculativa quam practica, dignior. Speculativa enim scientia dicitur dignior, vel propter certitudinem, vel propter objecti nobilitatem. Sacra vero doctrina divinæ veritati prorsus infallibili est innitens, et de his tractat quæ omnem naturalem investigationem transcendunt. Est ergo certissima atque dignissima. Practicarum autem scientiarum illa est potior, quæ finem altiorem magisque ultimatum concernit : ut politica est dignior ethica. Quum ergo sacra doctrina æternam ac supernaturalem felicitatem pro fine respiciat, patet quod omnem practicam excedat scientiam. Utitur autem sacra doctrina naturali philosophia velut quadam ancilla, ad ampliorem divinorum explanationem. Unde ait Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romæ : Antiqui doctores in tantum libros suos philosophorum doctrinis atque scientiis refarcinut, ut nescias quid primum debeas admirari, scientiam sæculi, an eruditionem Scripturæ divinæ.

ARTICULUS II.

1. *An sacra doctrina sit sapientia.* 2. *De ejus subjecto.* 3. *An sit argumentativa.* 4. *An metaphoris ac symbolicis locutionibus debeat uti.* 5. *Et an Scriptura sacræ doctrinæ sit multipliciter exponenda.*

1. DICITUR autem scientia simpliciter sapientia, scilicet in certo genere. In qualibet enim arte sapiens dicitur, qui A altissimas rationes ac causas illius artis considerat, atque per eas de aliis in illa facultate contentis ordinat, discernit seu judicat : quemadmodum in genere ædificii, artifex qui formam domus considerat, sapiens architectusque dicitur respectu inferiorum, qui ei subserviendo lapides dolant atque materiam præparant. Quum ergo sacra doctrina Deum consideret (qui est omnium causa altissima), non solum secundum quod ex rebus creatis valet agnosci, sed etiam secundum id quod B soli Deo de se ipso est cognitum, nobis vero per revelationem manifestatum : constat quod sacra doctrina sit potissime sapientia. Et secundum Augustinum, est divinorum dignior cognitio. Et quoniam hæc sapientia ex naturali ratione non prodit, non spectat ad eam aliarum scientiarum probare principia, sed judicare de eis. Quidquid enim huic doctrinæ repugnat, tanquam falsum dijudicat.

2. Præterea hujus doctrinæ subjectum est Deus. Omnia enim quæ in ea consi- C derantur, vel sunt ipse Deus, vel aliquo modo referuntur ad ipsum tanquam primum principium finemque ultimum. Unde, sicut se habet objectum ad habitum sive potentiam, sic subjectum se habet ad scientiam. Ideo sicut illud est objectum potentiæ, sub cujus ratione omnia sub ipsa potentia cadunt (ut homo, lapis, lignum referuntur ad visum sub ratione colorati, propter quod coloratum est visus objectum) : sic, quoniam omnia quæ in sacra doctrina considerantur, cadunt D sub consideratione theologi in ordine ad Deum, patet quod Deus sit proprium hujus doctrinæ subjectum.

3. At vero nulla scientia propria probat principia; sed inferiorum scientiarum principia probari possunt per principia superioris scientiæ. Quælibet vero scientia, ea quæ ad eam pertinent et in ipsa continentur, ex suis principiis probat. Conformiter, sacra doctrina non probat sua principia, puta articulos fidei. Unde Ambrosius, libro de Sacramentis, testa-

tur : Tolle argumenta ubi quæritur fides. Sed præsupponendo articulos fidei, vel sacram Scripturam, contra adversarios argumentatur. Unde ait Apostolus ad Titum : Potens sit eos qui contradicunt arguere. (Tit. I, 9.) Si vero quis negat totam sacram Scripturam, non potest sacra Scriptura contra eum arguere, sed rationes contrarias solvere : sicut nec metaphysicus contra negantem prima principia potest arguere, sed rationes oppositas solvere. Maxime autem innititur sacra doctrina auctoritati non humanæ, sed divinæ, quæ prorsus firmissima est. Auctoritati autem Apostolorum et Prophetarum innititur quasi demonstrative, sicut divina revelatione doctorum. Aliorum vero doctorum auctoritati innititur probabiliter solum. Dicit enim Augustinus in epistola ad Hieronymum : Solis libris Scripturæ canonicæ hunc didici deferre honorem, ut nullum eorum qui eos scripserunt, errasse firmissime credam ; alios vero sic lego, ut quantalibet sanctitate vel doctrina præpolleant, non ideo putem verum quod dicunt, quoniam ipsi ita senserunt. Interdum quoque sacra Scriptura utitur auctoritate philosophorum, non quasi indigens ea, sed ex abundanti, vel ad explanationem majorem, quemadmodum Paulus Actuum septimo decimo dicit : Quemadmodum quidam poetarum vestrorum dixerunt : Genus Dei sumus. (Act. XVII, 28.) Quod est verbum Arati philosophi.

4. Amplius, quoniam teste Dionysio, primo Cœlestis hierarchiæ capitulo, Impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumtectum : apte sacra doctrina metaphoris utitur, non solum propter præsentationem, sicut poetria, sed propter necessitatem utilitatemque hominum. Nostra enim cognitio a sensu habet exordium, nec spiritualia agnoscere possumus nisi per sensibilia. Deus autem singulis providet sicut capaces sunt. Gratia equidem naturam non tollit, sed perficit : uti nec caritas naturalem inclinationem voluntatis ad bonum corrumpit, sed complet. Solet autem Scriptura uti vilibus formis sensibilium rerum ad designandum divina, ne homo in talibus conquiescat, et ut divina indignis occultentur, secundum Dionysium secundo Cœlestis hierarchiæ capitulo.

5. Adhuc autem, quemadmodum homo voces ad significandum instituit; sic Deus, qui est sacræ doctrinæ auctor, res ipsas ad significandum res alias ordinat, instituit, atque coaptat. Unde sacra doctrina proprium habet, quod res ipsæ significatæ per voces, significent etiam aliquid. Illa ergo significatio qua voces significant res, spectat ad primum Scripturæ intellectum, videlicet sensum historicum seu litteralem. Significatio autem qua res per voces significatæ significant alias res, vocatur sensus spiritualis : qui semper litteralem præsupponit, et in ipso fundatur. Hic vero sensus est triplex. Vetus enim lex, teste Apostolo, est figura novæ legis ; (I Cor. X, 6, 10.) sed et lex nova figura est status gloriæ, secundum Dionysium octavo Cœlestis hierarchiæ capitulo : rursus, quæ in nova lege de capite (id est Christo) scripta gestaque sunt, quid nos agere debeamus figurant. Sensus igitur allegoricus est, dum ea quæ veteris legis sunt, ea designant quæ ad novam pertinent legem. Sensus quoque moralis est, secundum quod gesta Christi significant quid nobis agendum sit. Dum autem ea quæ sunt Christi et legis gratiæ, sunt signa eorum quæ concernunt et sunt in statu gloriæ, est sensus anagogicus. Dicit autem Augustinus duodecimo Confessionum, non esse incompetens sacram Scripturam etiam secundum litteralem intellectum diversis modis exponi. Sensus namque litteralis est quem auctor Scripturæ, scilicet Deus, omnia simul intelligens, intendit. Hæc demum multiplicitas sensuum non causat æquivocationem : non enim vox una multa designat, sed res sunt signa rerum. Sed nec confusionem inducit : omnes enim alii sensus in sensu litterali fundantur, et ex ipso duntaxat valet argumentum ad fidei probationem, secundum Augustinum in epistola

contra Vincentium Donatistam. Sensus vero parabolicus ad litteralem reducitur. Sensus enim sermonis parabolici non est ipsa figura, sed res figurata : quemadmodum dum Scriptura nominat brachium Dei, non est sensus quod in Deo sit membrum hoc corporale, sed virtus operativa.

ARTICULUS III.

1. *An Deum esse sit per se notum.* 2. *An sit demonstrabile.* 3. *An Deus sit.*

Quæstio 2. 1. EST autem aliquid per se notum dupliciter, scilicet : Secundum se et quoad nos : ut prima principia, quæ mox terminis cognitis innotescunt, ut, Omne totum majus est sua parte. Alio modo, secundum se, non tamen quoad nos : ut dum prædicatum est de ratione subjecti. Tunc enim propositio est per se nota secundum se, sicut quum dicitur, Homo est animal. Si vero homo ignoret quid sit quod subjectum et prædicatum important, non erit propositio per se nota quoad illum. Unde secundum Boetium libro de Hebdomadibus : Quædam sunt communes animi conceptiones solis sapientibus notæ, quæ tamen per se notæ sunt secundum se, ut incorporalia non esse in loco. Itaque Deum esse, est per se notum secundum se, quia Deus est ipsum suum esse ; non autem quoad nos, quoniam esse divinum est nobis ignotum quid sit. Propterea, quod ait Damascenus in sui libri principio, Omnibus naturaliter est inserta cognitio Deum essendi, oportet intelligi secundum quamdam rationem ac proprietatem confusam atque communem, in quantum videlicet Deus est beatitudo vel summum bonum, quod homo naturaliter appetit naturaliterque cognoscit ; sed an tale bonum sit corporeum vel incorporeum, finitum vel infinitum, non est per se notum nec omnibus. Aliqui equidem posuerunt felicitatem in sensibilibus bonis, et quidam opinati sunt Deum esse

De Fide orthodoxa.

A corpus. Ex quibus elicitur, quod forte non semper quis audiens hoc nomen, Deus, intelligit id quo nihil majus cogitari potest. Omne enim corpus finitum est, et aliquid ei per intellectum adjici potest : et sic qui ponunt Deum corpus, non asserunt nil eo majus concipi posse ; imo dicere possunt id quo nihil majus valet cogitari, non esse in rebus, sed in apprehensione dumtaxat.

2. Porro Deum esse, quum non sit per se notum quoad nos, demonstrabile est.
B Est autem duplex demonstratio, scilicet : A priori, quum demonstratur effectus per causam : et hæc facit cognitionem perfectam et scire quod quid est. Alia vero est demonstratio a posteriori, dum causa demonstratur per effectum quoad nos notiorem : et hæc facit scire quia est. Et sic Deum esse demonstratur per creaturas nobis notiores.

3. Præterea Deum esse, quinque viis demonstratur. Prima manifestior est, et sumitur ex ordine moventium atque mobi-
C lium. Oportet enim unum primum esse motorem, vel nihil moveretur : et hic a nullo movetur. Et sic Aristoteles octavo Physicorum probat Deum esse. Secunda via est ex ordine causarum efficientium. Si enim non sit una prima causa efficiens a nullo effecta, nil fieri poterit ; vel iretur in infinitum. Nil enim producit se ipsum. Tertia via est ex ordine possibilium aliter se habere. Videmus enim quædam esse mutabilia et corruptibilia. Omne autem corruptibile potest non esse, et quando-
D que non erit, et non fuit secundum se. Oportet ergo aliquid esse, quod sit necesse esse, cujus esse nec incepit nec desinet : hoc ergo est Deus. Quarta via est : nam in rebus est ordo in entitate et perfectione : sunt enim quædam quibusdam meliora ac nobiliora. Est ergo aliquod ens optimum et summe perfectum : magis enim et minus non dicitur nisi secundum accessum ad unum principium simpliciter. Primum vero in omni genere, est causa posteriorum. Est ergo unum ens pri-

mum quod est aliis causa essendi ac boni. Quinta via est ex ordine gubernationis rerum. Palam quippe apparet, quod naturalia quæ cognitione carent, ad certum finem moventur, quem etiam ut frequentius adipiscuntur : non ergo moventur a se ipsis, neque a casu, sed ab auctore naturæ, qui ipsis finem certum præstituit. Quæ enim finem non noscunt, non tendunt in finem, nisi a superiori cognoscente dirigantur.

ARTICULUS IV.

1. *An Deus sit corpus.* 2. *An sit compositus ex forma atque materia.* 3. *An sit in ipso compositio ex esse et essentia.* 4. *An sit in eo compositio generis et differentiæ, vel naturæ atque suppositi.* 5. *An sit in eo accidens.* 6. *An sit omnino simplex.* 7. *An sit alicui commiscibilis.*

Quæstio 3. 1. PRÆTEREA Deus nequaquam est corpus. Primo, quoniam Deus est motor primus immobilis, ut dictum est : C nullum autem corpus movet nisi motum. Secundo : nam primum ens oportet esse purum actum, et nullo modo in potentia. Quamvis enim in eodem potentia prior sit actu, simpliciter tamen actus est prior potentia, eo quod potentia non perducatur ad actum, nisi per id quod est in actu. Tertio : nam corpus non est ens perfectissimum, sed per formam perficitur, et anima est eo præstantior. Deus vero, juxta inducta, est nobilissimum entium. Subinde autem sacra Scriptura attribuit Deo D quasi dimensiones corporeas ; sed tunc per quantitatem molis, intelligenda est quantitas virtutis ac spiritualis magnitudinis. Sic quoque corporalia membra Deo adscribuntur non nisi propter conformitatem actus : quemadmodum oculi Dei designant intellectualem ejus visionem. Per profunditatem autem quæ Deo adscribitur, intelligenda est virtus ejus, qua omnia occulta cognoscit ; per altitudinem, excellentia ejus ; per longitudinem, suæ A durationis æternitas ; per latitudinem, affectus suæ dilectionis ad omnia. Vel, secundum Dionysium nono Cœlestis hierarchiæ capitulo, per profunditatem accipitur incomprehensibilitas Dei ; per longitudinem, processus suæ virtutis omnia penetrantis ; per latitudinem quoque, ostensio divinæ potentiæ omnia sub se continentis.

2. Denique ex simili causa ostenditur, quod non sit in Deo ex forma et materia unio. Quod enim materiam habet, imperfectum et mobile est, nec agit immediate B per se ipsum. Deus autem est primum agens : agit ergo per suam essentiam. Forma vero est agendi principium : Deus igitur est forma dumtaxat. Insuper, quum Deus non sit corpus nec ens ex forma et materia formam individuante compositum, sed forma simplex in se stans, non distinguuntur in ipso natura seu essentia et suppositum. In materialibus vero differt natura a supposito : non enim includit nisi essentialia atque specifica rei principia : ut humanitas solum comprehendit quod ad essentialem hominis rationem spectat ; Socrates autem includit materiam individualem, quæ non est de ratione naturæ secundum se consideratæ.

3. Amplius, idem sunt in Deo esse et essentia. Essentia enim quæ non est suum esse, non dat sibi ipsi esse, sed est in potentia ad ipsum, et recepit illud, et est ens per participationem. Hæc autem divinæ naturæ non congruunt, quum esse divinum sit simpliciter primum, et divina essentia sit purus actus, et Deus sit ens per essentiam. Propter quod Hilarius, septimo de Trinitate : Esse, inquit, non est accidens Deo, sed subsistens veritas, manens causa, et naturalis proprietas.

4. At vero dupliciter est aliquid in genere, scilicet : proprie, ut species ; et per reductionem, ut principia specierum et privationes. Deus autem non est in genere ut species. In specie enim concurrunt genus et differentia. Genus vero sumitur ab eo quod est potentiale in re ; differentia, ab illo quod est per modum actus

se habens. Deus autem quum sit actus A purus, nil habet potentiale admixtum : non ergo est species. Item, si Deus esset in genere, tunc ens esset genus ejus, quoniam esse Dei est sua essentia. Ens autem non est genus, ut probat Philosophus tertio Metaphysicæ, quum sit de intellectu omnium. Genus autem habet differentias, de quarum intellectu non est. Rursus, quidquid in genere est, habet esse aliud ab essentia. Omnia enim quæ in uno genere continentur, in quidditate generis communicant, et secundum esse distincta B sunt. Aliud est enim esse hominis, aliud esse leonis, et aliud equi. Deus vero est suum esse. Deus quoque non est in genere per reductionem, quum non sit principium compositionem ingrediens, neque intrinsecum.

5. Ad hoc, non est in Deo aliquod accidens. Subjectum enim se habet ad accidens per modum recipientis et potentialis ac imperfecti. Item Deus est suum esse. Sed licet ipsi quod est aliquid posset adjungi extraneum, non tamen ipsi quo est, C secundum Boetium libro de Hebdomadibus. Calido namque aliquid additur, non autem calori. Deus ergo, qui est esse simplex et purum, accidens nequit in sua natura habere.

6. Ex istis facile innotescit, quod Deus sit penitus simplex. Est enim esse divinum primum ac independens. Esse autem compositum ex partibus suis dependet, nec potest esse primum. Diversa enim non conveniunt ad constituendum unum, nisi per causam adunantem atque prio- D rem. Compositum quoque non est primum nec penitus actuale, sed est posterius suis componentibus, et causatum ex ipsis.

7. Denique elucescit, quod Deus non est alicui commiscibilis ; neque anima mundi vel primi cœli, ut quidam ponebant ; nec esse formale omnium rerum, ut fertur fuisse Amalricianorum opinio ; nec prima materia rerum, quemadmodum David de Dinando stultissime dixit. Deus enim est prima causa efficiens : causa autem efficiens est causa extrinseca, nec compositionem ingreditur. Dicitur autem Deus causa esse omnium effective et exemplariter, secundum Dionysium.

ARTICULUS V.

1. *An Deus sit perfectus.* 2. *An sit universaliter perfectus.* 3. *An creaturæ dici possint Deo similes.*

1. QUAMVIS insuper antiqui philosophi non attribuebant primo principio esse perfectum et optimum, eo quod primum principium arbitrabantur esse quid materiale, et per consequens imperfectum (quum materia sit imperfectionis origo) ; alii tamen, qui agnoverunt Deum esse primum principium non materiale sed formale (id est separatum et exemplare atque efficiens), fassi sunt Deum esse perfectum, quum ei nil desit quod ad ejus perfectionem pertineat. QUÆSTIO 4.

2. Porro, ut Commentator quinto Metaphysicæ asserit, Deus est universaliter perfectus, ita quod nulla ei nobilitas deest. Perfectiones enim effectuum sunt eminentiori modo in causa quam in causatis, præsertim in causis universalibus et primis æquivocis. Deus autem est omnium prima atque superposita causa. Rursus, quum Deus sit ipsum esse, necesse est omnem essendi dignitatem in divino esse includi : velut si calor esset in se separatim subsistens, nil ei deesset de perfectione caloris. Et has duas rationes Dionysius tangit quinto capitulo de Divinis nominibus, dicens quod Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter et incircumscripte totum esse in se comprehendens.

3. Præterea similitudo in communicatione secundum formam fundatur. Quædam autem communicant in eadem forma secundum eamdem rationem et modum : ut duo æqualiter alba. Et hæc sunt non solum similia, sed etiam in similitudine

æqualia. Quædam vero communicant in eadem forma secundum eamdem rationem, sed non secundum eumdem modum : ut duo corpora non æque alba. Quædam autem communicant in eadem forma, sed nec secundum eamdem rationem nec eodem modo : ut sol dicitur calidus, sicut et ea quæ calefiunt a sole. Oportet quippe effectum aliquo modo præinexsistere causæ. Aliqua vero dicuntur similia secundum analogiam : sicut ens est commune substantiæ et accidenti. Et hoc modo creaturæ Deo assimilantur secundum debitem divinæ perfectionis participationem. Quando vero causa est unius speciei cum effectu, est prima similitudo : ut quum homo generat hominem. Et hæc dicitur causa univoca. Quum vero causa est alterius ordinis, vocatur æquivoca ; et est similitudo minus perfecta : ut ignis et sol in calore conveniunt, non formaliter, sed virtualiter. Calor enim qui inest igni formaliter, inest soli virtualiter.

ARTICULUS VI.

1. *An bonum et ens sint idem.* 2. *Utrum eorum sit prius.* 3. *An omne ens sit bonum.* 4. *Ad quam causam ratio boni reducatur.* 5. *An ratio boni consistat in modo, specie, et ordine.* 6. *De divisione boni in honestum, utile, et delectabile.*

Quæstio 5. 1. PORRO ens et bonum sunt idem in re, et ratione distinguuntur. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit appetibile : bonum est enim quod omnia appetunt. Unumquodque autem in tantum est appetibile, in quantum est perfectum et in actu. Esse vero est actualitas prima cujuslibet rei. Unumquodque ergo in tantum est perfectum, in quantum est ens. Itaque bonum et ens sunt idem in re. Et ratione distincta sunt. Dicit enim Boetius libro de Hebdomadibus : Intuemur in rebus aliud esse quod bona sunt, et aliud quod sunt. Nam ratio entis est absoluta : et ergo unumquodque dicitur esse sim- A pliciter, quando sortitur esse substantiale. Ratio autem boni superaddit enti rationem perfecti et appetibilis. Perfectum vero est aliquid, non per esse substantiale, sed per ultimam operationem, qua suo fini conjungitur. Unde per illud esse quo aliquid est ens simpliciter, est bonum secundum quid, scilicet per esse substantiale. Per illud quoque esse quo est bonum simpliciter, id est in suo ordine perfectum, est ens secundum quid. Operatio namque pertinet ad esse accidentale.

B 2. Præterea ens est prius bono secundum rationem. Primum namque quod intellectus apprehendit, est ens : quia unumquodque in tantum est cognoscibile, in quantum est ens in actu, secundum Philosophum nono Metaphysicæ. Verumtamen Dionysius in libro de Divinis nominibus, prius determinat de bono quam ente. Tractat enim de divinis nominibus prout habitudinem causæ circa Deum insinuant, quoniam ex creaturis Deum agnoscimus et nominamus. Bonum autem includit ra- C tionem causæ finalis, quæ est prima causarum : efficiens enim non agit nisi motus a fine. Causalitas igitur boni prior est causalitate entis : quemadmodum finis prior est forma, secundum intentionem saltem et præconceptionem agentis. Rursus, secundum Platonicos, bonum est latius atque communius ente. Extendit se enim usque materiam, quæ bona est quum appetat bonum : non autem ens, secundum eos, quum sit pura potentia. Et idcirco Dionysius adstruit, quod participatio D boni extenditur usque ad non exsistentiam. Quæ tamen extensio non est intelligenda secundum prædicationem universaliorem quam sit prædicatio entis, sed secundum causalitatem. Ens enim dicit solum habitudinem causæ formalis ; bonum autem dicit ordinem causæ finalis ; finis vero appetitur ab his quæ non sunt, id est, quæ actum adepta non sunt, sed sunt in potentia perveniendi ad actum.

3. Præterea constat, quod omne ens est bonum. In quantum enim est ens, est ali-

quo modo perfectum, atque in actu, in A quo ratio boni consistit. Bonum equidem nihil addit reale supra ens, sed rationem appetibilitatis, quæ est quædam relatio ad appetitum. Materia autem prima sicut est ens, sic est bonum : utrumque enim convenit ei in potentia. Tamen, secundum Platonicos, dicitur non ens, propter privationem adjunctam ; et bonum, quoniam appetit bonum : omnis autem appetitus ex similitudine nascitur.

4. Denique, licet bonum rationem finis sortiatur, præsupponit tamen rationem B causæ efficientis atque formalis. Quamvis enim in ipso agente finis sit primum in intentione, tamen in causato forma est primum in exsecutione, quam non inducit nisi causa efficiens : et sic efficiens forma inducta operationis suæ finem acquirit, et effectus perfectionem quæ finem concernit, ultimo obtinet. Dicit autem Dionysius, quarto capitulo de Divinis nominibus, quod bonum laudamus ut pulchrum. Unde bonum et pulchrum sunt idem in re ; ambo enim fundantur super C formam. Sed ratione differunt. Nam bonum respicit appetitum ; pulchrum vero vim cognoscitivam : pulchra sunt enim, quæ visui placent et debitam proportionem sortita sunt.

5. Denique, teste Scriptura, omnia in
Sap. XI, 21. numero, pondere et mensura sunt constituta : ad quæ, secundum Augustinum quarto super Genesim ad litteram, reducuntur modus, species, et ordo. Mensura enim omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, pondus ve- D ro omnem rem ad finem seu quietem stabilitatemque contrahit : et ubi ista non sunt, nullum est bonum. Unumquodque namque est bonum, in quantum perfectum. Perfectio vero a forma est : forma autem quædam præsupponit, videlicet præparationem subjecti vel materiæ ad eam : quod significatur per modum. Ipsa quoque forma designatur per speciem : per formam nempe res collocatur in specie. Formam autem concomitatur inclinatio ad debitum finem : ad quem pertinet ordo seu pondus. Hæc autem tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum seu bonum. Unde ratio boni secundum quod in perfectione consistit, in his tribus ponitur.

6. Amplius, bonum est triplex, videlicet : Honestum, ut quod est per se desiderabile, et terminans motum appetitus. Aliud est bonum utile, scilicet quod est quasi medium perveniendi ad bonum honestum. Tertium est bonum delectabile, in quo appetitus quiescit, vel potius ipsa formaliter quies aut complacentia appetentis.

ARTICULUS VII.

1. *An Deo conveniat esse bonum.* 2. *An sit summum bonum.* 3. *An solus Deus sit bonus per suam essentiam.* 4. *An omnia alia sint bona bonitate divina.*

1. BONUM denique Deo potissime convenit. Esse enim divinum cunctis est appetibile : omnia namque propriam perfectionem desiderant, quæ a divina bonitate dependet, ejusque quædam participatio exstat ; et idcirco omnia dicuntur Deum appetere, in quantum naturaliter proprias appetunt perfectiones, quæ sunt divinæ perfectionis quædam similitudines. Quæstio 6.

2. Porro Deus est summum bonum : est enim simpliciter perfectus, nec genere nec specie cum creaturis conveniens, sed bonitas ejus extra omne genus est illimitata universaliterque perfecta, sicut ostensum est.

3. Dicit autem Boetius, libro de Hebdomadibus, quia solus Deus est bonus per essentiam ; cetera per divinæ bonitatis participationem. Bonum enim dicitur, quod est appetibile atque perfectum. Triplex vero perfectio convenit rebus. Prima, quantum ad esse substantiale : sicut prima perfectio ignis est per formam intrinsecam. Secunda perfectio est quantum ad esse accidentale, quod superadditur na-

turæ quatenus suam operationem exsequi possit : et sic perfectio ignis in levitate et claritate ac calore consistit. Tertia autem perfectio est per hoc, quod res suo fini unitur. Solus autem Deus his tribus modis essentialiter perfectus et bonus est. Nullum enim accidens cadit in ipsum, et ipse sibi ipsi est finis; cetera omnia referuntur ad ipsum, quemadmodum ab ipso fluxerunt. Cetera tamen dicuntur unum vel ens per suam essentiam : quia unum individuationem designat, et ens actum essendi, quæ rei per propriam naturam conveniunt : ratio autem boni in quadam perfectione consistit.

4. Præterea, quamvis Platonis opinio quoad hoc vera non sit, quod species rerum posuit separatas; in hoc tamen verum dixit, quod est unum summum ens et bonum separatum essentialiter tale, per cujus participationem cetera omnia bona et entia nominantur. Omnia itaque bona, bona sunt bonitate divina, sicut prima causa exemplari et effectiva atque finali. Verumtamen unumquodque creatum dicitur bonum formaliter bonitate intrinseca, quam a Deo sortitur. Dicitur enim homo bonus vel sapiens, propter virtutem et sapientiam sibi inhærentem.

ARTICULUS VIII.

1. *Utrum Deus sit infinitus.* 2. *An aliquid præter Deum possit esse infinitum, secundum essentiam,* 3. *vel magnitudinem,* 4. *aut multitudinem.*

Quæstio 7. 1. FINITUR autem materia per formam, in quantum recipiendo unam formam, jam limitatur ad certum esse specificum, quæ secundum se ad omnes formas indifferenter se habet. Forma quoque finitur per materiam, in quantum communicabilitas ejus in materia determinatur. Tam ergo materia quam forma secundum se quodammodo infinita est. Sed infinitas ex parte materiæ, est imperfectio

A ejus. Materia enim per formam perficitur, infinitas vero formæ habet rationem perfecti. Deus autem est esse omnino separatum et simplex in se subsistens. Est ergo maxime infinitus infinitate ad perfectionem pertinente.

2. At vero nihil creatum potest esse simpliciter infinitum : vel enim esse ejus contrahitur per materiam, sicut in rebus corporeis; vel esse ejus differt ab essentia : et ita habet in se actum et potentiam, seu quod et quo, quorum unum
B determinatur per aliud, ut in substantiis separatis. Aliquid tamen creatum infinitum dicitur secundum quid, ut intellectus in cognoscendo, et materia formam recipiendo.

3. Insuper advertendum, quia non est idem esse aliquid infinitum secundum essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset ignis secundum dimensiones immensus; adhuc tamen esset in certa specie et determinata natura : unde secundum essentiam esset finitus. Est er-
C go inquisitio, an aliquid possit esse magnitudine quantitativa infinitum. Sciendum igitur, quod corpus seu magnitudo dupliciter consideratur, videlicet : mathematice, considerando ipsum secundum solam quantitatem per abstractionem a motu atque materia; et naturaliter, scilicet considerando ipsum prout esse habet in rerum natura, utpote sub aliqua forma atque materia. Quum ergo formæ naturales sint determinatæ ad maximum et minimum, constat non esse possibile ali-
D quod corpus esse infinitum magnitudine secundum esse naturale. Item corpus mathematicum oportet esse figuratum. Figura autem est quæ termino clauditur. Rursus, corpus non potest esse actualiter, nisi per formam naturalem.

4. Præterea, aliqui, ut Avicenna et Algazel, posuerunt posse esse multitudinem actu infinitam, non quidem per se, sed per accidens. Sed hoc inconvenienter est dictum. Omnis enim multitudo est in aliqua specie multitudinis; species autem

multitudinis sunt secundum species numerorum, quæ semper finitæ sunt. Nam quilibet numerus unitate mensuratur. Item omne creatum sub aliqua Creatoris intentione comprehenditur : alias Deus aliquid in vanum operaretur. Omnis igitur multitudo creata sub certo numero continetur. Potest tamen aliquid esse infinitum in multitudine potentialiter, eo modo quo continuum in infinita dividi potest. Sed illa potentia non potest tota simul in actum reduci : sicut nec esse dici potest totum actualiter simul esse.

ARTICULUS IX.

1. *An Deus sit in omnibus rebus.* 2. *An sit ubique.* 3. *An sit ubique per essentiam, potentiam, et præsentiam.* 4. *An esse ubique sit proprium Deo.*

Quæstio 8. 1. AMPLIUS autem, Deus in omnibus rebus est : non utique quasi aliquid rerum, sed ut causa agens atque conservans. Oportet enim causam proximo suo ac proprio effectui copulari. Quum ergo Deus sit ipsum esse, proprius Dei effectus in omnibus rebus est, esse quod habent. Et non solum causat Deus esse in omnibus, sed quamdiu illud est, a Deo conservari incessabiliter eget : quemadmodum sol causat lumen in aere, quod continuo indiget conservari a solis præsentia. Et quoniam esse est primum et summe intrinsecum, sequitur Deum omnibus rebus esse intimum.

2. Denique, Deus est ubique et omnia loca implet : non utique corporaliter ut locata, sed ut omnia in esse manutenens ac potestatem tribuens, tam loco ut sit, quam locato ut in loco esse possit. Unde Jeremiæ vicesimo tertio habetur : Cœlum et terram ego impleo. (Jer. XXIII, 24.)

3. Porro dupliciter dicitur Deus in aliquo. Uno modo, ut operationis objectum, quemadmodum cognitum est in cognoscente, et amatum in amante. Et sic Deus A est in rationali creatura, et in bonis per gratiam. Secundo, ut causa agens. Et sic est in omnibus per potentiam, essentiam, atque præsentiam : Per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur : quod dicitur contra Manichæos, qui invisibilia dicebant bono Deo subjecta, corporalia autem tenebrarum principi. Per præsentiam quoque omnibus inest, in quantum omnia Deo nuda et cognita sunt : quod contra eos dicimus qui providentiam Dei ad inferiora non extendebant. B Est etiam Deus in omnibus per essentiam, in quantum dat omnibus esse : quod contra eos asserimus qui ponebant Deum non creasse omnia immediate, sed unum, et per illud alia. Dicitur autem Deus esse in rebus per potentiam, potius quam per voluntatem et intellectum. Nam cognita et amata proprie dicuntur in cognoscente et amante. Potentia vero est principium agendi in aliud. Ideoque secundum eam applicatur agens effectui.

C 4. At vero, hoc modo esse ubique, scilicet secundum se totum immediate et in omnibus locis quæ sunt, dato quod multa sint, est proprium Deo. Unde Ambrosius, libro de Spiritu Sancto : Quis, ait, audeat creaturam dicere Spiritum Sanctum, qui in omnibus et ubique semper est? quod utique Divinitatis est proprium.

ARTICULUS X.

D 1. *Utrum Deus sit immutabilis.* 2. *Et an esse incommutabilem sit proprium Deo.*

1. INSUPER, Deus omnino immutabilis est. Primo, quoniam est purus actus, sicut ostensum est. Omne autem mobile est potentialitati admixtum. Secundo, quoniam Deus est penitus simplex. Omne autem quod movetur, est aliquo modo compositum. Nam secundum substantiam manet idem, sed secundum dispositionem pertransit et differt. Tertio, omne quod Quæstio 9.

movetur, ad aliquid tendit, et aliquid adipiscitur quod ante non habuit. Hoc vero Deo non congruit, qui omnium perfectionum plenitudinem comprehendit. Ideo *Malach.* III, 6. Malachiæ tertio dicitur : Ego Dominus, et non mutor. Quidam tamen sanctorum doctorum dicunt Deum aliquando movere se ipsum vel moveri a se ipso, illo modo quo Plato disseruit primum motorem movere se ipsum, omnem operationem motum appellans. Pariformiter Sapientiæ *Sap.* VII, 24. septimo dicitur : Omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Dicitur equidem sapientia mobilis similitudinarie, quia se diffundit per omnia, et universa immutat atque disponit. Dicitur etiam Deus appropinquare hominibus vel ab eis recedere, ratione sui effectus : quemadmodum dicimus solem domum introire vel egredi, eo quod splendor ejus intret vel exeat.

2. At vero omnis creatura aliquo modo est mutabilis. Sed aliquid dici potest mutabile dupliciter, scilicet : Per potentiam extrinsecam. Et sic, sicut omnia ex divina voluntate per creationem esse cœperunt; sic per eamdem, si Deo placeret, in nihilum redigerentur. Secundo, per potentiam intrinsecam. Et sic, corporalia quorum materia est in potentia ad aliam formam substantialem, sunt variabilia, non solum secundum operationem, sed corruptionem et secundum esse. Corporea vero quorum materia una forma repleta est, sunt mutabilia secundum locum et situm, non autem secundum esse. Substantiæ quoque spirituales nullo horum modorum sunt variabiles, sed solum quantum ad operationem : in quantum enim ordinantur ad finem, sunt mutabiles secundum electionem, ut asserit Damascenus. Et quoniam virtus earum finita est, etiam secundum locum mutantur, non situaliter, ut corporalia, sed per applicationem suæ virtutis ad varia. Mutabilitas autem electionis, in angelis beatis ex natura inhærens, per gratiam est firmata.

ARTICULUS XI.

1. *Quid sit æternitas.* 2. *An Deus sit æternus.* 3. *An esse æternum Deo sit proprium.* 4. *Quomodo æternitas distinguatur a tempore.* 5. *Quomodo ævum differat ab æternitate et tempore.* 6. *Et si sit dumtaxat unum ævum, sicut est solum una æternitas unumque tempus.*

1. QUEMADMODUM insuper in simplicium devenimus notitiam ex rebus compositis; sie in agnitionem æternitatis assurgimus ex notitia temporis, quod est mensura motus, in quo est successio unius partis post aliam : ex qua successione consideramus rationem temporis, dicendo quod sit numerus seu mensura motus secundum prius et posterius. Et per modum oppositum, considerando rem semper eodem modo se habentem ac uniformiter stantem, accipimus rationem æternitatis, dicentes cum Boetio : Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. Ex duobus autem notificatur æternitas : primo, quod illud cujus est mensura, est interminabile, carens tam termino ab ante, quam in post; secundo, quod æternitas est tota simul, tanquam successione carens. Quæstio 10.

2. Adhuc autem, quum Deus sit prorsus incommutabilis, est maxime æternus, imo sua æternitas est suum esse. Aliæ autem res non sunt idem cum sua duratione, quoniam non sunt suum esse, ut habitum est. Dicitur autem nunc semper stans facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem : nam in re nunc æternitatis est ipsa æternitas, quæ est Deus. Sæpe autem æternitas sumitur pro æternitate participata : sicut enim Deus communicat rebus suam immutabilitatem, ita et æternitatem. Unde in libro de Causis habetur, quod causa prima est ante æternitatem. Augustinus quoque libro LXXXIII Quæstionum : Deus, inquit, est auctor æternitatis. Quod vero in Exodo legitur, Dominus *Exod.* XV, 18. regnabit in æternum et ultra, intelligendum est sic, quod æternum ibi accipitur

pro sæculo : sæculum autem est periodus cujuslibet rei, secundum Philosophum libro de Cœlo. Dominus igitur regnabit ultra æternum, id est ultra quamcumque durationem datam vel dabilem. Ideoque alia translatio pro *æterno* continet *sæculum*. Vel dicitur Deus regnare ultra æternum : quia etsi aliquid præter ipsum esset æternum, tamen ultra illud Deus regnare censetur, eo quod regimen ejus sit totum simul.

Demum, diversorum temporum verba æterno Deo attribuuntur, eo quod æternitas omne tempus comprehendat atque includat.

3. Præterea, quoniam æternitas immutabilitatem consequitur, sicut secundum præostensa solus Deus est prorsus incommutabilis : sic ei est proprium esse æternum secundum perfectam rationem æternitatis; creaturis vero competit, secundum modum quo immutabilitatem participant. Quarum quædam sic æternitatem participant, quod nunquam esse desinunt: *Eccle.* I, 4. et sic scriptum est in Ecclesiaste, Terra in æternum stat. Quædam vero dicuntur æterna, propter magnam durationem, quamvis corruptibilia sint : ut in Psalmo *Ps.* LXXV, 5. dicuntur montes æterni ; et in Deuteronomio, De pomis collium æternorum. *Deut.* XXXIII, 15. Substantiæ autem separatæ altiori modo æternitatem participant, maxime secundum illam operationem qua Deo fruuntur, in qua vicissitudo non est, nec volubilitas aliqua.

4. Præterea elucescit quod distinctæ mensuræ sint tempus atque æternitas, quamvis æternitas non sit realis mensura : tempus enim successivæ naturæ est; æternitas vero non solum est permanentis naturæ, sed etiam est tota simul.

5. Ævum autem inter æternitatem et tempus est medium : quum enim æternitas sit mensura esse permanentis ac fixi, quo aliquid amplius ab essendi permanentia elongatur, eo plus distans efficitur ab æternitate. Quædam ergo eatenus distant, quod tam esse eorum quam operationes corruptioni subduntur : et horum mensura est tempus. Aliqua autem minus

A ab æternitate recedunt, quorum videlicet esse substantiale intransmutabile est, ut corpora superiora et separatæ substantiæ. Sed aliqua eis transmutatio potest accidere : vel secundum situm, ut in orbibus; vel secundum electionem, ut in angelis per naturam ; vel secundum intellectiones atque affectus. Horum igitur ævum mensura exsistit. Tempus itaque habet prius et posterius secundum se ; ævum autem non habet ea secundum se, sed ei adjungi possunt ; æternitas vero nec habet nec B habere potest. Naturale ergo esse spiritualis substantiæ mensuratur ævo. Quantum vero ad affectiones intellectivas, in quibus successio est, mensuratur tempore. (Dicit namque Augustinus : Deus creaturam spiritualem movet in tempore. Sed ut ipsemet testatur, per tempus moveri, est in ipso secundum affectionem moveri.) Quantum autem ad visionem beatificam, participat æternitatem.

6. Denique de unitate ævi sunt variæ opiniones, quibusdam dicentibus multa C esse æva, aliis oppositum affirmantibus. Sed quoniam ex temporalium cognitione intemporalium indagamus notitiam, ideo secundum modum unitatis temporis investiganda est unitas ævi. Tempus autem est tantum numero unum. Tempus quippe est mensura motus ; sed comparatur ad primum motum cœlestem non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum : accidens autem unitatem a subjecto sortitur. Ad alios vero motus tempus refertur solum tanquam D mensura ; sed quoniam est mensura separata quoad eos, non multiplicatur propter illos. — Advertendum, quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, ut Origenes ; vel multas earum, ut alii quidam. Aliorum autem opinio est, quod singulæ a se invicem specifice distinguantur. Quibus favere videtur Dionysius, ponens in eodem ordine angelorum, primos, medios et ultimos. Secundum primam ergo opinionem, oportet concedere multa æva prima atque æqua-

lia ; secundum aliam autem positionem, A est tantum unum ævum. Unumquodque enim mensuratur simplicissimo sui ordinis vel generis, secundum Aristotelem decimo Primæ philosophiæ.

Itaque omnium æviternorum esse, mensuratur ævo primi æviterni : quod tanto est simplicius, quanto et prius. Et quoniam ista positio verior est, ut patebit, dicendum est tantum unum esse ævum. Interdum tamen accipitur ævum pro sæculo, et sic poni possunt plura æva : quemadmodum in apocryphis Esdræ dicitur : B

III *Esdr.* IV, 40. Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine. Corporum quoque cœlestium substantiale esse mensuratur ævo primi æviterni, quamvis essent creata post angelos (quod tamen non dico) : quemadmodum omnia temporalia uno tempore mensurantur, licet unum post aliud incipiat.

ARTICULUS XII.

1. *Utrum unum aliquid superaddat enti.* 2. *An opponatur multo.* 3. *An Deus sit unus.* C 4. *An sit maxime unum.*

Quæstio I. 1. UNUM præterea nil addit reale ultra ens, sed indivisionem dumtaxat. Aliud enim nihil unum designat, nisi ens indivisum : idcirco cum ente convertitur. Omne enim ens est, vel simplex, et sic est indivisum actu atque potentia; vel compositum : et sic non est, quamdiu partes ejus divisæ sunt : illis autem unitis mox esse sortitur, et unum vocatur. Unde Dionysius ultimo capitulo de Divinis nomi- D nibus ait : Nihil est exsistentium non participans uno : quod non esset, si unum cum ente non converteretur. Verumtamen unum quod est principium numeri, aliquid addit supra rationem entis. Hoc enim unum est de genere quantitatis, ideoque includit aliquid ad quantitatem pertinens. Quod quidam non pensantes, in contrarios errores lapsi sunt. Plato enim atque Pythagoras, quoniam non distinxerunt inter unum quod cum ente convertitur, et unum quod est principium numeri, opinati sunt numeros esse substantias omnium rerum, eo quod numerus ex unitatibus constet.

Avicenna autem utrumque unum ab ente distinguens dixit, ens esse unum per aliquod superadjunctum. Quod stare non potest. Nam quæreretur de illo uno per quod ens est unum, per quid sit unum : an per se, an per aliud. Si per se, habetur propositum ; si per aliud, tum rursus de illo quæretur, et sic ibitur in infinitum.

Sciendum quoque, quod ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Neque enim multitudo continetur sub ente, nisi aliquo modo contineretur sub uno : quia non est inconveniens id quod est, uno modo divisum esse, alio modo indivisum. Unde Dionysius ultimo capitulo de Divinis nominibus adstruit : Non est, inquiens, multitudo non participans uno. Nam quæ multa sunt partibus, sunt unum toto ; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto ; et quæ multa sunt numero, sunt unum specie ; et quæ multa sunt speciebus, sunt unum genere ; et quæ multa sunt processibus, sunt unum principio.

2. Denique unum quod est principium numeri, opponitur multo, sicut mensura mensurato. Unum quippe habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum. Unum autem cum ente convertibile, opponitur multis per modum privationis multitudinis, sicut indivisum opponitur diviso. Agnoscendum quoque, quod privationes formarum specificabilium non fundantur in ipsis formis : non enim privatio visus vel albedinis fundatur in visu vel albedine ; sed privationes entis et veri atque unius, fundantur in ente et vero ac uno, propter communitatem eorum. Ideoque malum fundatur in bono, et est quoddam bonum ; et multitudo fundatur in uno, et est quoddam unum. Privatio namque non aufert esse simpliciter, sed quoddam esse. Item, multum sumitur dupliciter, scilicet : ab-

solute, sicque opponitur uni; alio modo secundum excessum, et sic opponitur pauco. Primo modo duo sunt multa, non tamen secundo modo.

3. Insuper, esse unum Deum primo ostenditur ex divina simplicitate. Id enim quo aliquid est singulare, non est communicabile multis. Sed Deus est sua essentia : essentia ergo divina Deo duntaxat convenit. Secundo, ex divina perfectione. Deus enim omnino perfectus est. Si ergo essent plures dii, vel non possent distingui, quia in nullo differrent; vel si distinguerentur, aliquid esset in uno quod alteri deesset, et sic neuter esset perfectus. Tertio, ex unitate mundi. Videmus enim diversa et multa ordinata ad invicem. Multa vero melius ordinantur ad invicem ab uno quam a multis : quia nec multa possunt reducere diversa in unum ordinem, nisi in quantum in aliquo uniuntur atque conveniunt et unum sunt. Unum ergo est per se causa unionis diversorum, multa per accidens. Hoc autem quod omnia ordinat, Deus est.

4. Porro, quum unum sit ens indivisum, duo exiguntur ut aliquid sit maxime unum : primo, ut sit maxime ens; secundo, quod sit maxime indivisum. Quum ergo Deus sit ens omnem perfectionem complectens, et nec actu neque potentia divisibile, sed penitus simplex : sequitur Deum esse maxime unum. Propter quod dicit Bernardus : Inter omnia quæ dicuntur unum, arcem tenet unitas Trinitatis.

ARTICULUS XIII.

1. *An aliquis intellectus creatus possit divinam videre essentiam.* 2. *An essentia Dei videatur per aliquam similitudinem.* 3. *An oculo corporali Deus queat videri.* 4. *An intellectus creatus ex naturalibus suis Deum per essentiam possit videre.*

Quæstio 12. 1. PORRO unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu. Quum ergo sit Deus purus actus, ex sua

A natura est maxime cognoscibilis; sed nobis fit aliquid incognoscibile, propter suæ actualitatis seu perfectionis excessum : quemadmodum sol secundum se est summe visibilis, sed ob sui splendoris vigorem a nobis videri non valet. Pariformiter quidam dixerunt divinam essentiam ab intellectu creato videri non posse. Sed hoc inconvenienter est dictum. Beatitudo enim intellectus creati in actione intellectus perfecta consistit; et quoniam Deus est principium creationis proximum rationa-

B lis creaturæ, perfectio ejus consistit in unione ad Deum : non enim est res perfecta nisi conjungatur suo principio. Beatitudo ergo creati intellectus in Dei cognitione ponenda est. Si ergo Deus per essentiam videri non potest, nunquam veram beatitudinem creatura obtinebit : quod est contra fidem. Item istud est contra rationem, scilicet quod Deus videatur non per essentiam, sed per solam refulgentiam quamdam suæ lucis. Nulla enim species creata divinam essentiam repræ-

C sentat sicuti est in se ipsa, quum in infinitum ab ejus perfectione deficiat; sed intellectus habet naturale desiderium cognoscendi causam, viso effectu. Si igitur usque ad primæ causæ intuitionem pertingere nequit, desiderium istud erit inane. Deus ergo per essentiam a Sanctis videri potest. Ipse enim est lux. Lux autem se ipsa videtur, et alia per ipsam. Deus itaque non nisi per se ipsum conspici potest, ita quod lux divina menti immediate uniatur. Auctoritates autem

D Sanctorum, scilicet Chrysostomi, Dionysii, dicentium Deum omnino invisibilem, sunt intelligendæ quoad statum vitæ præsentis, in qua perfectissima Dei cognitio est per ablationes omnium ab ipso; vel de perfecta comprehensione divinæ essentiæ.

2. Denique ad visionem duo concurrunt, videlicet virtus visiva, et forma seu similitudo visi per quam unitur videnti. In corporalibus autem substantia rei non est in virtute visiva, sed species ejus. Non enim est lapis in oculo, sed similitudo

ipsius. Deus autem est causa intellectus A creati et objectum ejus. Dat ergo intellectui vim videndi et formam per quam. Sic ergo ad visionem divinæ naturæ requiritur similitudo ex parte potentiæ visivæ, per quam fiat idonea ad Dei intuitum. Forma namque est principium operandi. Sed ex parte Dei non potest esse aliqua similitudo creata per quam Deus videatur. Primo : nam species inferiorum rerum non possunt inducere ad cognoscendum substantiam rerum superiorum, secundum Dionysium primo capitulo de B Divinis nominibus. Secundo, quia solus Deus est suum esse. Non ergo potest videri per formas eorum quorum essentia non est suum esse. Tertio, quoniam divina perfectio est incircumscripta et quomodolibet infinita. Unde nihil cujus est perfectio finita, eam repræsentat. Indiget ergo intellectus quadam similitudine, scilicet
Ps. xxxv, 10. lumine gloriæ (de quo scriptum est : In lumine tuo videbimus lumen), quo confortetur ac disponatur ad Dei visionem : quem per illud lumen videre non potest C tanquam per formam intelligibilem divinam naturam repræsentantem ; sed oportet ipsam divinam essentiam menti uniri, quum ipsa sit suum esse, ipsaque prima veritas intellectualis.

3. Præterea, quum Deus sit incorporeus et incircumscriptus, ab oculo corporali videri non valet, nec aliquo sensu materiali percipi, quum nulla potentia corporalis se extendat ultra corporea. In visione autem imaginaria qua sæpius Sancti Deum viderunt, non cernitur Dei essen- D tia, sed in imaginatione formatur species aliqua Deum repræsentans secundum aliquem modum similitudinis.

4. Amplius, cognitum non est in cognoscente, naturaliter loquendo, nisi secundum modum cognoscentis. Sicut ergo esse divinæ essentiæ omnino excedit modum essendi omnis creati intellectus ; sic non potest aliqua mens creata divinam essentiam ex puris naturalibus cernere. Nempe eorum quæ sunt, quorumdam essentia non exsistit nisi individuali materia, ut omnium rerum corporearum : et harum cognitio est nobis in hac vita connaturalis, eo quod anima rationalis sit naturaliter forma corporis. Quorumdam natura est in se immaterialiter stans ; tamen esse eorum non est idem cum essentia, ut spiritualium substantiarum : quorum cognitio excedit intellectum humanum secundum statum præsentem, sicut et modus essendi. Solus autem Deus sublimis et benedictus est ipsum suum esse. Ideoque ejus naturam in se ipso conspicere omnino supernaturale exsistit, quemadmodum ait Apostolus ad Romanos : Gratia Rom. vi, 23.
Dei, vita æterna. Quid autem sit vita æterna Joannes testatur, dum scribit : Hæc est Joann. xvii, 3.
vita æterna : ut cognoscant te solum verum Deum.

ARTICULUS XIV.

1. *An intellectus creatus indigeat lumine creato, ut Deum conspiciat.* 2. *An Deum comprehendere possit.* 3. *An omnia in eo cognoscat.* 4. *An simul talia videat per similitudinem.*

1. EX præinductis nunc lucet, quod divinæ essentiæ visio sit supernaturalis. Nil autem elevari potest ad formam et actionem altiorem, præsertimque supernaturalem, nisi per dispositionem eminentem et supernaturalem. In visione autem divinæ essentiæ fit ipsa Dei supergloriosi essentia quasi intelligibilis species creatæ mentis. Indiget ergo ad hanc unionem beatificam confortatione altissima, ut sit capax excellentiæ tantæ : quod fit per infusionem luminis gloriæ.

Porro Beatorum unus alio Deum perfectius feliciusque videbit, secundum quod unus copiosius suscipit in se lumen gloriæ, quod intellectum creatum efficit deiformem. Tanto autem in patria plus habet quis de lumine gloriæ, quanto plus habuit de caritate : major etenim caritas ferventius provocat desiderium ; desiderium vero

desiderantem apertum facit et patulum ad A desiderati susceptionem. Itaque qui plus de caritate habuerit, Deum splendidius cernet, atque beatior erit. Sic ergo diversitas Deum videndi non erit ex parte objecti, id est Dei, nec ex diversa participatione ejus per similitudines differentes, quum in omnibus sit divina essentia loco intelligibilis formæ; sed erit secundum diversam facultatem intellectus, non utique naturalem, sed gloriosam.

2. At vero illud proprie comprehendi dicitur, quod tantum cognoscitur sicut co- B gnoscibile est, sic quod perfecte secundum se totum agnoscatur. Unumquodque autem cognoscibile est secundum quod in actu est. Sicut ergo Deus est actus purus vere incircumscriptus atque omniformiter immensæ perfectionis, sic infinitæ cognoscibilitatis consistit. Non ergo potest secundum totam suam virtutem et perfectionem cognosci, nisi ab intellectu infinitæ potestatis : quod certum est soli divino intellectui convenire. Nullus ergo intellectus creatus Deum proprie compre- C hendere potest. Item, lumen gloriæ secundum cujus mensuram Deus videtur, non potest esse infinitum, tum quia creatum est, tum quia in intellectu finito recipitur : non ergo potest per ipsum Deus cognosci, nisi per modum finitum. Interdum tamen Comprehendere latius sumitur, prout aliquid immediate attingitur : et sic Deus a Sanctis dicitur comprehendi; sicque comprehensio est una de tribus dotibus animæ correspondens spei, sicut visio fidei, et fruitio caritati. D Nunc autem Comprehendere sumptum est prout ab Augustino definitur in libro de Videndo Deum ad Paulinam, ubi ait : Illud comprehenditur quod totum videtur, ita quod nihil ejus lateat videntem. Et sic quasi continetur sub certis terminis in animo cognoscentis.

3. Amplius, omnia cognoscuntur in Deo, sicut effectus in causa. Omnia enim sunt in Deo tanquam in primo causali principio. Effectus autem cognoscuntur in causa per modum quo causa cognoscitur. Quum ergo nullus intellectus creatus primam causam comprehendat, sequitur quod nec omnia in Deo conspiciat quæ Deus facit aut facere potest; sed tanto plura in Deo cognoscit, quanto eum clarius cernit. Ideo equidem, secundum Dionysium, superiores angeli inferiores purgant, illuminant, atque perficiunt. Quod autem dicit Gregorius, Quid est quod non videant, qui omnia videntem conspiciunt? intelligendum est quantum ad sufficientiam objecti, puta divinæ essentiæ, in qua omnia plene relucent. Sciendum quoque, quod naturale desiderium intellectus non tendit ad notitiam omnium singularium entium actionum vel affectionum, sed specierum universi. Et ergo omnes Beati cognoscunt totum ordinem universi rationemque ejus : qui ordo in speciebus mundi consistit. Verumtamen si hunc ordinem ignorarent, nihilo minus sic ex Dei visione satiarentur, quod hoc eis prorsus sufficeret.

4. Adhuc autem, ea quæ Beati in divina essentia vident, non vident per similitudines aliquas, sed per divinam essentiam eorum menti unitam. Divina enim essentia est idea, species, et ratio, atque exemplar omnium suorum effectuum. Verumtamen Sancti in patria cognoscunt res aliquas dupliciter, scilicet : In divina essentia : et sic res cognoscuntur in Verbo, non per similitudines proprias intellectui inexsistentes, sed per divinam essentiam. Secundo, cognoscunt res in se ipsis, id est per intelligibiles species formaliter inhærentes : et hoc modo Paulus multa memoriter tenuit atque cognovit post raptum, quæ raptu durante, in divinæ essentiæ luce immediate conspexit.

ARTICULUS XV.

1. *An videntes divinam essentiam omnia simul videant quæ in ea cognoscunt.* 2. *An in præsenti vita possit quis videre essentiam Dei.* 3. *An Deum per rationem naturalem*

cognoscere valeamus. 4. Et an sit in præsenti vita quædam cognitio per gratiam altior cognitione naturali.

1. DENIQUE ea simul possunt intelligi, quæ per eamdem speciem cognoscuntur. Sicut enim corpus non potest simul figurari diversis figuris; sic nec intellectus simul informari potest pluribus speciebus. Et quoniam modo non intelligimus multa nisi per species varias, idcirco non possumus plura simul intelligere. Quum ergo divina essentia, quæ est summe simplex ac una, sit idea et ratio omnium quæ in ea videntur, innotescit quod Sancti omnia simul actu conspiciunt quæcumque immediate in divina essentia cernunt, nec est ibi successio aliqua. Angeli quoque, quoad naturalem cognitionem, qua cognoscunt per species inditas, non omnia quæ sciunt, simul actu intelligunt ; sed ea dumtaxat quæ in una intelligibili forma relucent.

2. Porro, quum modus agendi sequatur modum essendi, Deus qui est omnino separatus et simplex, in præsenti videri non potest ab aliquo puro homine secundum essentiam, vivente homine vita humana : anima enim intellectiva in præsenti habet esse in materia, estque naturaliter actus corporis. Quod autem Jacob ait, Vidi Dominum facie ad faciem, referendum non est ad divinam essentiam, sed ad figuram Deum sibi repræsentantem. Veruntamen Augustino teste, Moyses Judæorum magister, et Paulus gentium doctor, in vita hac Deum per essentiam conspexerunt : quod omnino miraculosum erat, nec ipsi pro tunc aliqua actione vitali sensitiva vel corporali videndo sunt usi. De Moyse quippe in Numeris sic scribitur : Palam et non per ænigma vidit Deum.

Gen. XXXII, 30.

Num. XII, 8.

3. Amplius autem, creaturæ secundum quod sunt effectus Dei, aliquam similitudinem ejus sibi habent impressam, sed valde a divina perfectione distantem. Quum ergo nostra agnitio a sensibus inchoetur, possumus per sensibilia Deum cognoscere,

A secundum quod in illis resplendet aliquid ejus : ut quod sit prima omnium causa, et quod non sit aliquid aliorum, sed omnibus dignior.

4. Insuper, ad hanc naturalem Dei notitiam duo concurrunt, videlicet divinorum effectuum phantasmata, et lumen intellectus abstrahentis de illis intelligibilem speciem. Gratiæ autem lumen confortat et perficit naturale lumen ; per infusionem quoque luminis gratiæ, sæpe in imaginatione formantur phantasmata Deum emi-

B nentius repræsentantia, quam phantasmata a rebus abstracta, quemadmodum in visionibus prophetalibus patet. Sequitur ergo quod cognitio Dei quæ est per gratiam, altior sit atque perfectior cognitione naturali.

ARTICULUS XVI.

1. Utrum Deus sit a nobis nominabilis. 2. An aliquod nomen de ipso substantialiter prædicetur. 3. An aliquid proprie de ipso

C *dicatur. 4. An nomina de Deo dicta sint synonyma. 5. An nomina de Deo et creaturis dicantur univoce. 6. An æquivoce vel analogice. 7. Et de quo dicantur per prius.*

1. TALITER insuper est unumquodque nominabile, qualiter potest cognosci : nunc autem prædictum est qualiter Deum in præsenti statu valeamus cognoscere, scilicet per effectus seu ex creaturis, ex quibus cognoscimus Deum per modum quo in eis relucet. Non ergo pos-

QUÆSTIO 13.

D sumus Deum nominare aliquo nomine exprimente divinam essentiam secundum quod in se est, sed prout est causa atque principium omnium rerum, in qua est omnis perfectio, ac quæ non est aliquid secundorum. Unde Dionysius ait, primo capitulo de Divinis nominibus, quod non est nomen ejus, nec opinio, nec narratio. Et in Proverbiis dicitur : Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti ? Nominamus ergo Deum prout ex visibilibus eum cognoscimus. In visibilibus au-

Prov. XXX, 4.

tem nomina concreta significant aliquid A perfectum subsistens, ut homo, lapis; abstracta vero designant non proprie quod subsistit, sed quo aliquid subsistit, ut humanitas.

Adscribimus ergo Deo concreta, ad insinuandum quod ipse sit ens perfectum subsistens; itemque abstracta, ad designandum quod ipse sit penitus simplex.

2. Amplius autem, quæ relative vel negative de Deo dicuntur, ut dominus, incorporeus, non dicuntur de eo substantialiter; sed aliquid ab eo removent, vel re- B lationem important ejus ad alia, vel potius aliorum ad ipsum. De his vero quæ absolute et affirmative de Deo prædicantur, quidam dixerunt quod non substantialiter nec positive de Deo prædicantur, sed inventa sunt ad removendum aliquid de eo: ut quum dicimus, Deus est vivens, sensus sit, Deus non est eo modo quo inanimata sunt: et ita in aliis. Et hæc fuit opinio Rabbi Moysis. Alii autem opinantur quod nomina ista imposita sunt ad designandum habitudinem causæ ejus ad creata: C sicut dum dicimus, Deus est bonus, sensus sit, Deus est causa bonitatis in rebus. Utraque autem positio inepta est. Nam secundum eas, non est ratio cur potius unum nomen dicatur de Deo quam aliud. Sicut enim Deus est bonus, quia est causa bonitatis; sic posset dici corpus, quia est causa corporum. Et per hoc removeretur a Deo modus qui sibi non competit: non enim est eo modo quo corpus. Item, secundum has positiones, prædicta nomina per prius dicerentur de creaturis quam D de Deo. Rursus, positiones hæ sunt contra intentionem de Deo loquentium. Dum enim dicimus, Deus est bonus, volumus dicere quod in se ipso bonus consistat. Dicendum ergo, quod prædicta nomina de Deo substantialiter prædicantur, ejusque designant substantiam: non tamen eam perfecte exprimunt prout est in semetipsa, ut dictum est; sed significant quod Deo altiori modo conveniant perfectiones significatæ per nomina, quam creatis. Ideo septimo libro de Trinitate dicit Augustinus: Hoc est Deo esse, quod fortem esse, quod sapientem esse; et si aliquid aliud de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia designatur.

3. At vero in nominibus quæ Deo conveniunt, duo considerantur, videlicet perfectiones significatæ, et modus significandi. Quantum ergo ad primum proprie Deo conveniunt: bonitas namque et sapientia Deo verissime insunt, et magis proprie quam creaturæ alicui. Sed quoad secundum, improprie Deo adscribuntur. Eo enim modo significantur quo a nobis intelliguntur; non autem intelligimus ea nisi secundum modum quo creaturis conveniunt, ex quarum notitia ad Dei cognitionem procedimus. Unde Ambrosius secundo de Trinitate testatur: Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, alia autem quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur. Quædam enim nomina significant perfectiones a Deo procedentes in creaturas, sic quod ipsa imperfectio participandi in significato nominis continetur, ut lapis significat ens materialiter: et hæc non nisi metaphorice Deo attribuuntur. Alia vero designant perfectiones quasdam absolute, ut ens, vivens, bonum, etc. Et hæc Deo proprie adscribuntur: et tamen, secundum Dionysium, verius de Deo negantur, videlicet quantum ad modum significandi: nam excellentiori modo Deo conveniunt, quam concipiat ratio.

4. Præterea, nomina ista de Deo dicta, quamvis significent idem in re, sic quod intellectui omnium correspondet unum esse divinum et simplex; non tamen synonyma sunt dicenda, quia significant unum sub variis rationibus proprietatibusque diversis, videlicet prout divini esse perfectio variis modis in entibus repræsentatur atque cognoscitur: quæ in Deo est una simplexque, participatur autem secundum varios ordines rerum juxta divinæ sapientiæ moderamen.

5. Adhuc autem, nihil de Deo et creatu-

ris univoce dicitur. Effectus enim Dei non (A) adæquant virtutem Creatoris, sed infinite ab ejus perfectione occumbunt : non autem effectus recipit similitudinem causæ agentis secundum eamdem rationem, nisi adæquet ejus virtutem, id est, perfecte ei correspondeat, et plene proportionetur eidem : quod Deo et rebus creatis non competit. Unde quum dicimus Deum sapientem, et, hominem sapientem, non est univoca ratio. Intendimus enim homini adscribere sapientiam, quasi aliquid ab ejus essentia et potentia condistinctum : (B) Deo autem eam adscribimus, sicut ei qui est essentialiter non accidentaliter sua sapientia.

6. Veruntamen quæ Deo et creaturis conveniunt, non dicuntur de eis æquivoce : sic enim nihil possemus demonstrare de Deo ex creaturis, sed committeretur semper fallacia æquivocationis. Idcirco analogice de eis prædicantur, id est secundum proportionem et ordinem creaturarum ad Deum sicut ad primum principium, ad quod omnia aliquam habitudinem (C) sortiuntur : et hæc habitudo est medium inter puram æquivocationem et univocationem. Deus tamen est causa rerum non univoca, sed æquivoca, quum sit causa totius esse. Quamvis enim in prædicationibus æquivocum reducatur ad univocum, tamen in causis agentibus necesse est non univocum esse ante univocum, quoniam universalis est causa totius speciei ac ordinis. Si ergo esset causa univoca, esset causa sui ipsius, quia et ipsa in illo ordine vel specie esset contenta. Eorum quoque (D) quæ analogice dicuntur, quædam dicuntur per comparationem unius ad alterum, quædam autem per comparationem multorum ad unum. Primo modo sanum dicitur de medicina et animali : et est in uno, scilicet in medicina, ut in causa; in animali autem, formaliter. Et sic eadem dicuntur de Deo atque creaturis. Secundo modo sanum dicitur de urina et animali : estque in uno sicut in signo, in alio autem veraciter.

7. At vero nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius conveniunt creaturis quam Deo : quemadmodum ridere, quoniam de prato florente metaphorice dicitur, prius convenit homini quam prato. Talia equidem nomina Deo adscripta, nil aliud innuunt quam similitudinem Dei ad creaturas : ut quum dicitur Deus leo, signatur quod Deus fortiter se habet in actionibus sibi convenientibus, sicut leo in operationibus sibi propriis. Nomina vero quæ de Deo substantialiter prædicantur, per prius dicuntur de Deo quam aliis, quantum ad perfectiones significatas : sed quantum ad impositionem, primo conveniunt creaturis, quia per prius instituta sunt significare creata ; et etiam quantum ad modum significandi, primo creatis conveniunt : nam in modo significandi imperfectio quædam includitur, secundum præhabita.

ARTICULUS XVII.

1. *Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.* 2. *An hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ, vel operationis.* 3. *An etiam sit nomen communicabile.* 4. *An dicatur univoce de Deo per naturam et de diis per participationem.* 5. *An hoc nomen, Qui est, sit proprium Dei nomen.* 6. *Et an possit aliqua propositio affirmativa formari de Deo.*

1. RELATIO denique, quoniam duo extrema requirit, triplex est. Quandoque enim est tantum ens rationis : quando videlicet habitudo et ordo extremorum non fundatur in re, ut est relatio ejusdem ad se ipsum, vel non entis ad ens, vel entium rationis ut generum ac specierum. Quandoque relatio est ex utraque parte realis, ut quæ sequitur quantitatem, actionem vel passionem, ut duplum et dimidium, pater et filius : tunc enim est in ambobus extremis mutua realis habitudo. Quandoque vero relatio est realis ex una parte, et ex alia parte solum rationis : quando videlicet extrema non sunt ejus-

dem ordinis, sicut sensus ad sensibile, et scientia ad scibile. Sensibile enim et scibile, secundum naturale suum esse, non dependent a sensu neque scientia. Quum ergo Deus sit extra universorum ordinem ens perfectum a nullo dependens, relatio quæ est inter creaturas et ipsum, ex parte creaturarum realis est; sed in Deo est rationis dumtaxat, in quantum est terminus realis relationis eorum quæ ad ipsum referuntur. Tales ergo relationes ex tempore de Deo dici possunt. Non enim importani mutationem factam in Deo, sed in creaturis : quemadmodum columna sine sui mutatione fit stanti dextra vel sinistra. Sciendum autem, quod nominum significantium relationem in Deo quædam important directe habitudinem ad creaturam, substantiam vero indirecte significant, ut dominus, rex, etc., in quantum videlicet dominium potestatem præexigit. Aliqua vero directe significant essentiam Dei, habitudinem autem ex consequenti : ut creator, salvator, significant actionem Dei, quæ est ejus essentia : et utraque de Deo dicuntur temporaliter, quantum ad habitudinem quam important; non autem in quantum essentiam aliquo modo designant. Item relationes consequentes actionem Dei ad intra, scilicet intellectus et voluntatis divinæ circa creata, æternaliter Deo conveniunt, ut prædestinator, amator, prævisor, etc.

2. Porro in his quæ secundum se nobis innotescunt, idem est id cui nomen imponitur et a quo nomen imponitur, ut sunt calor, albedo : nomina enim talium rerum ab essentia earum imponuntur. In his vero quæ non sunt nota secundum se, non idem sunt cui nomen imponitur et id a quo nomen imponitur. Quemadmodum enim hujusmodi innotescunt nobis ex aliqua operatione vel proprietate; sic id a quo nomen imponitur, est operatio sive proprietas; sed id cui nomen imponitur, est substantia rei. Lapidis enim nomen imponitur ab actione, videlicet læsione pedis; sed id quod significatur, sub-

A stantia est. Itaque hoc nomen, Deus, est nomen naturæ, quoad id cui nomen imponitur. Et sic ait Ambrosius libro de Trinitate, quod Deus est nomen naturæ. Quantum vero ad id a quo nomen imponitur, est nomen operationis : imponitur nempe hoc nomen a quadam præcipua providentia. Hoc namque omnes Deum intelligunt, quod universalem de rebus providentiam habet. Propter quod Dionysius duodecimo capitulo de Divinis nominibus ait : Deitas est, quæ omnia videt provi-
B dentia et bonitate perfecta. Et Damascenus dicit primo libro, quod Deus dicitur a θέειν, quod est curare vel fovere universa; vel ab αἴθων, quod est ardens. Deus namque est ignis malitiam omnem consumens.

3. Insuper, formarum quædam sunt communicabiles re et ratione, ut humanitas; quædam sola ratione, ut natura solis, quæ intelligi potest secundum se [ut exsistens in pluribus]; quædam nec re nec ratione, ut formæ immateriales in se subsistentes. Natura autem divina maxime
C incommunicabilis est secundum rem, ut ante ostensum est; sed secundum opinionem, communicabilis est, eorum videlicet qui multos asserunt deos, de quibus dicit divinus Apostolus : His qui *Galat.* iv, 8.
natura non sunt dii serviebatis. Sed advertendum, quod aliquid communicabile dicitur dupliciter, scilicet : proprie seu secundum totam suam rationem, sicut natura specifica suis individuis communicabilis est; et secundum similitudinem, id est secundum aliquam suam proprie-
D tatem : quemadmodum aliquis dicitur leo propter audaciam, vel Achilles propter fortitudinem vel magnanimitatem. Itaque hoc nomen, Deus, quamvis non sit communicabile secundum totam suam rationem, est tamen secundo modo communicabile, prout creaturæ aliquid divinæ perfectionis eminenter participant : sicut Petrus apostolus, Ut simus, inquit, divi- I *Petr.* i, 4.
næ naturæ consortes; itemque in Psalmo, Ego dixi, Dii estis. Si vero aliquod nomen *Ps.* lxxxi, 6.
imponatur ad significandum Deum sub

ratione suppositi, non naturæ, hoc erit A omnibus modis incommunicabile substantialiter diversis.

4. Præterea, hoc nomen, Deus, de Deo vero et aliis analogice dicitur. In analogis enim oportet ut nomen uno modo acceptum, prout videlicet alicui primo adscribitur, ponatur in definitione ejusdem nominis secundum aliam significationem qua aliis convenit : ut sanum primo convenit animali, et deinde ponitur in definitione sani, prout convenit vel medicinæ vel urinæ. Conformiter hoc nomen, Deus, B primo convenit vero Deo, et insuper ponitur in definitione eorum qui vel opinative, vel participative dii vocantur.

5. Amplius, hoc nomen, Qui est, est maxime proprium Deo : Primo, propter suam significationem. Significat enim non aliquam formam, sed ipsum esse. Solus autem Deus est ipsum suum esse. Secundo, propter ejus communitatem. Alia enim nomina, vel sunt minus communia, vel minus absoluta, et sic quodammodo informant atque determinant esse : ideoque C minus proprie nominant Deum, quum Deus sit simplicissimum ac separatissimum esse. Et ergo, quo aliquid absolutius atque communius est, eo Deum plenius repræsentat, quem in præsenti via cognoscere non valemus sicut in se ipso consistit. Idcirco, secundum Damascenum, Qui est, est principalissimum Dei nomen, tanquam pelagus quoddam comprehendens in se infinitum divinæ substantiæ : omnia vero reliqua determinant modum substantiæ rei. Tertio, propter consignifi- D cationem. Designat enim esse ut in præsenti : Deus vero æterna præsentia in se ipso invariabiliter est. Constat igitur quod hoc nomen, Qui est, sit magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, Deus, quantum ad id a quo nomen imponitur, et quantum ad significationem atque consignificationem. Sed quantum ad id cui nomen imponitur, sic hoc nomen, Deus, est magis proprium Dei nomen : imponitur enim ad significandum essentiam Dei : et sic est magis incommunicabile quam, Qui est, quod est communicabile. Et adhuc magis proprium Dei nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad designandum divinam essentiam et incommunicabilem et (ut ita liceat fari) singularem. Rursus, bonum, est maxime proprium Dei nomen, prout est causa rerum : esse enim præintelligitur ante rationem causæ. Unde Dionysius tertio capitulo de Divinis nominibus asserit, quod boni nominatio est omnium divinarum processionum manifestativa.

6. Præterea, quamvis Deus sit in se ipso penitus unus ac simplex, noster tamen intellectus hoc modo eum cognoscere nequit; sed sub diversis conceptionibus Deum in suis causatis intelligit, quamvis optime sciat quod in re unum simplex divinum esse omnibus suis conceptionibus correspondet. Et ita propositiones affirmativæ de Deo vere formantur, secundum quod subjectum et prædicatum ratione distinguuntur. In omni quippe propositione extranea materialiter identificantur et formaliter differunt : prædicata namque tenentur formaliter; subjecta, materialiter. Quod autem Dionysius adstruit secundo Cœlestis hierarchiæ capitulo, quod negationes de Deo dictæ sunt veræ, affirmationes vero incompactæ (loco cujus alia translatio habet, Inconvenientes), ideo dicitur quod nullum nomen Deo competit secundum modum significandi quem habet.

ARTICULUS XVIII.

1. *An in Deo sit scientia.* 2. *An Deus intelligat se.* 3. *An comprehendat se.* 4. *An suum intelligere sit sua substantia.* 5. *An intelligat alia a se.* 6. *Et utrum habeat de eis propriam cognitionem.*

1. CERNIMUS autem in ordine rerum, Quæstio 14. quia quo forma magis fuerit limitata et immersa materiæ, eo amplius distat ab intellectuali perfectione ; et quo plus

elevantur supra materiam, eo sunt magis A cognitionis participes. Divina autem natura simplicissima est et actus purus, secundum præinducta, ideoque maxime intellectualis est : et sic Deo scientia convenit.

2. Porro scire et intelligere, sunt actus in operante manentes : et ergo objectum eorum est in ipso agente. Deus autem est actus purus : in ipso igitur objectum cognitionis est semper actualiter intellectui conjunctum, imo unum, quum Deus sit penitus simplex : idcirco Deus semper et invariabiliter intuetur se ipsum. Sed et B perfecte comprehendit se ipsum : nil enim ejus latet vel evadit suam notitiam ; et sicut actualitas atque perfectio divinæ substantiæ est immensa, sic virtus cognoscitiva divina infinita est utique.

3. Verumtamen ille proprie dicitur aliquid comprehendere, qui includit et quasi in se clausum tenet aliud : unde omne comprehensum est finitum. Sic ergo Deus non comprehendit se ipsum, quasi intellectus ejus sit aliud quam ipse, et claudat vel capiat ipsum infra se ; sed tales C locutiones negative sunt exponendæ. Quemadmodum enim Deus dicitur in se ipso, quoniam non continetur ab aliquo alio, sic dicitur Deus comprehendere se, quoniam nihil sui suam cognitionem excedit vel latet. Conformiter, quum Deus dicitur sibi ipsi finitus, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis. Nam sic se habet non excedendo suum intellectum, sicut se habet aliquod finitum non excedendo intellectum finitum ; non autem est sibi finitus quasi intelligat D se aliquod bonum vel esse finitum.

4. Porro, quum intelligere sit intelligentis perfectio, si in Deo actus intelligendi non esset divina essentia, oporteret quod divina substantia haberet se per modum potentiæ et perfectibilis in ordine ad actum intelligendi : non ergo esset actus purus nec in se ipsa perfecta. Operatio ergo Dei est ejus natura. Intelligere vero non est actus foris progrediens, sed intus manens : et sicut esse consequitur formam, sic intelligere sequitur intelligibilem speciem. In Deo autem non est forma quæ sit a divino esse diversa. Quum ergo divina essentia sit intelligibilis species divini intellectus, de necessitate consequitur quod intelligere Dei est suum esse et sua essentia : imo in Deo identificantur omnino, intelligens, quod intelligitur, intellectus, species intelligibiles, et intelligendi actus.

5. Denique Deus se ipsum ac propriam virtutem activam plene cognoscit : perfecte autem non cognoscitur virtus, nisi ea cognoscantur ad quæ se virtus extendit. Deus ergo illa cognoscit quæ suæ virtuti subduntur, videlicet alia a se. Iterum, quum divinum esse sit intelligere Dei, quidquid in Deo est, intelligibiliter in ipso consistit. Dupliciter vero cognoscitur aliquid, scilicet : in se ipso, id est per propriam suam speciem sibi adæquatam, ut dum lapis per propriam similitudinem intelligitur ; et item in aliquo, in quo ejus imago relucet. Deus ergo cognoscit se ipsum in se ipso ; alia autem cognoscit, non in ipsis, sed in se ipso, prout in divina essentia continentur : et idcirco dicit Augustinus, libro LXXXIII Quæstionum, quod Deus nihil intuetur extra se ipsum, id est per speciem extrinsecam.

6. Præterea quorumdam erat opinio, quod Deus non cognoscat alia a se nisi in communi, in quantum sunt entia, non autem secundum quod a se invicem distinguuntur, et secundum speciales proprietates quas habent. Sed hoc irrationabiliter dictum est. Cognitio enim hujusmodi confusa est et imperfecta : habet enim se ad cognitionem distinctam, sicut potentia ad actum. Deus enim omnia noscit, etiam in particulari atque distincte : ipse enim est causa totius perfectionis et ordinis rerum, omnisque perfectio creaturarum in ipso fontaliter et supereminenter præexsistit. Omnia ergo plene et in singulari intelligit. Imo divina essentia comparatur ad res, non sicut commune ad propria, sed sicut actus perfectus ad

actus imperfectos. Imperfecti autem actus per actus perfectiores perfecte cognosci possunt : nam qui hominem perfecte noscit, animal quoque perfecte intelligit. Item omnis natura creata per hoc est, quod aliquid divinæ bonitatis participat : non autem Deus se ipsum perfecte sciret, si ignoraret quantum sua perfectio participatur ab aliis ; sed nec esse suum perfecte cognosceret, si non omnes modos et gradus essendi sciret.

ARTICULUS XIX.

1. *An divina scientia sit discursiva.* 2. *An sit causa rerum.* 3. *An sit eorum quæ non sunt.* 4. *An sit malorum.* 5. *An etiam singularium.*

1. DUPLEX præterea invenitur in nobis discursus : unus secundum tempus, ut dum post considerationem unius, incipimus considerare et aliud ; alius secundum causalitatem, ut dum ex cognitione principiorum procedimus ad notitiam conclusionum. Quum ergo Deus invariabilis sit et semper perfecte in actu, nullus horum discursuum competit ei, sed ipse omnia simul cognoscit.

2. At vero, sicut se habet scientia artificis ad artificiata, sic divina scientia se habet ad omnia. Scientia autem artificis causa est artificialium rerum in quantum hujusmodi. Pariformiter divina scientia causa est omnium creaturarum. Verumtamen forma intellectus, secundum quod est perfectio intellectus, non habet ordinem et causalitatem, nisi adjuncta inclinatione ad effectum, quæ est per voluntatem. Nam quum eadem sit oppositorum scientia, constat quod forma intelligibilis se ad opposita habet : non ergo certum effectum produceret, nisi per voluntatem determinaretur ad unum, quemadmodum nono Primæ philosophiæ habetur. Unde quod ait Origenes super epistolam ad Romanos : Non propterea erit aliquid, quia scit Deus id futurum, sed quia futurum

A est, ideo scitur a Deo antequam fiat : ideo dictum est, quia scientiæ secundum se non competit causalitas nisi voluntate adjuncta. Quod vero dicit, ideo dictum aliquid sciri quia futurum est, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur namque, si est futurum, quod Deus illud præscivit ; non tamen futurorum eventus est causa æternæ scientiæ. Itaque verbum Origenis bene intellectum, non est contra Augustinum, qui quintodecimo de Trini-
B tate fatetur : Universas creaturas, non quia sunt, novit Deus ; sed quoniam novit, sunt. Res demum naturales sunt mediæ inter scientiam divinam atque humanam : nostra enim scientia a rebus dependet, quarum Dei scientia causa est. Et ergo sicut res sunt mensura humanæ scientiæ, sic divina scientia universarum rerum exstat mensura.

3. Insuper, ea quæ non sunt, Deus cognoscit eo modo quo sunt. Id enim quod simpliciter non est, id est, actualiter non
C exsistit, potest esse secundum quid, id est in potentia, vel in apprehensione. Quæcumque ergo a creatura fieri cogitarique possunt, Deus cognoscit, etiam omnia quæ ipse facere potest. Et sic Deus dicitur habere scientiam non entium. Verumtamen ea quæ non sunt, et tamen fuerunt, vel erunt, Deus scit scientia visionis. Quum enim scientia Dei æternitate (quæ omne tempus indivisibiliter comprehendit) mensuretur, divinus intuitus fertur in ipsum tempus et omnia temporalia, tanquam in
D aliquod suæ æternitatis præsens : ideo omnia talia scit scientia visionis, id est cujusdam præsentiæ. Ea autem quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, cognoscit scientia simplicis intelligentiæ.

4. Adhuc autem, qui rem perfecte intelligit, omnia scit quæ illi rei accidere possunt. Sunt autem multa bona quibus malum accidere potest : omnia ergo hujusmodi mala Deus cognoscit. Taliter vero est aliquid cognoscibile, qualiter est. Esse autem malorum non est nisi bonitatum

privatio. Eo ipso igitur quod Deus cogno- A scit bona, intelligit mala, quemadmodum tenebræ cognoscuntur per lucem. Ideo septimo capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Deus per se ipsum tenebrarum præaccipit visionem, non aliunde nisi a lumine. Quod autem Aristoteles tertio de Anima asserit, intellectum qui non est in potentia non cognoscere privationem, intelligendum est quod non cognoscit privationem per privationem in ipso exsistentem. Unde divinus intellectus non cognoscit malum, nisi per bonum oppositum. B

5. Denique, ex præinductis innotescit Deum singularia quoque cognoscere, quum ejus cognitio sit perfecta. Nam Aristoteles inconveniens reputat aliquid a nobis cognosci quod Deus ignoret. Nos autem singularia noscimus : ergo et Deus. Item tertio Metaphysicæ, et primo de Anima, arguit contra Empedoclem, quod Deus insipientissimus esset si discordiam ignoraret. Itaque, quum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum extenditur divina scientia sicut causalitas ejus. Deus autem C est causa non solum naturæ communis, sed etiam determinatæ formæ atque individualis materiæ : et sic singularia distincte cognoscit. Rursus, quæcumque in divina essentia aliquo modo continentur, per eam a Deo intelliguntur. Omnia autem continentur in ea, quæ aliquid de perfectione ejus participant. Sed quidquid est, in quantum est, de divino esse participat. Quidquid ergo est, Deo innotescit.

ARTICULUS XX.

1. *Utrum divina scientia sit infinitorum.* 2. *An sit contingentium futurorum.* 3. *An sit enuntiabilium.* 4. *An sit variabilis.* 5. *An sit speculativa.*

1. NUNC paulo ante ostensum est, quod omnia quæ sunt vel esse possunt, Deus benedictus agnoscat. Talia autem sunt infinita : nam divina potentia non potest in tot, quin possit in infinities plura. Dicunt autem aliqui quod Deus non scit infinita, scientia visionis, quia non ponimus mundum ab æterno fuisse, nec generationem inferiorum sine fine mansuram. Sed istud non est verum. Nam affectiones et cogitatus ac motus Beatorum in patria in infinitum multiplicabuntur, et tamen Deo noti sunt omnes. Divina nempe essentia similitudo est omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quoad principia singulis propria. Unde Augustinus duodecimo de Civitate Dei : Quamvis, inquit, infinitorum numerorum nullus est numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus.

2. Amplius, contingens dupliciter consideratur, videlicet : In se ipso, prout jam in actu est : et sic non est contingens, sed determinatum et certitudinaliter cognitum etiam sensui : ut, video Socratem sedere, id est, sedet. Secundo, consideratur in sua causa, quæ se habet ad utrumlibet : et sic est futurum atque contingens ac indeterminatum, et solum conjecturaliter cognitum. Deus autem cognoscit contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso : non enim successive ea cognoscit, licet successive fiant. Omnia enim quæ fiunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia : non ideo tantum quia rationes rerum semper præsentes habet apud se, ut aliqui asserunt ; sed quoniam ejus intuitus fertur in ea ab æterno, secundum quod in sua præsentialitate exsistunt. Sic D ergo contingentia a Deo infallibiliter et præsentialiter agnoscuntur : et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata. Licet enim causa prima sit infallibilis, et ejus scientia necessaria, tamen effectus esse possunt contingentes propter causas proximas : quemadmodum generatio plantæ contingens est propter causam proximam, quamvis motio solis sit necessaria. Similiter, sicut necessarium est Deum scivisse aliquid futurum contingens, sic quoque necessarium est illud fieri, dum-

modo referatur ad divinæ cognitionis præsentiam : aliter non sequeretur. A

3. Præterea, sicut Deus cognoscit materialia immaterialiter, temporalia intemporaliter, contingentia necessario; ita cognoscit enuntiationes atque complexa simpliciter et incomposite. Non enim est in Deo discursus vel successio, nec intelligit unumquodque seorsum; sed conspiciens se, universa in semetipso intelligit.

4. Insuper, quoniam Dei scientia est ejus essentia, constat scientiam Dei invariabilem esse : non enim dependet a rebus. B Solet autem quæri, an quidquid Deus scivit, scit. Et videtur quod non : nam scivit Christum nasciturum, cujus modo oppositum scit. Ad istud responderunt antiqui Nominales, idem esse enuntiabile, Christum nasci, Christum esse nasciturum, et Christum esse natum, quia una res per hæc significatur, videlicet Christi nativitas. Et secundum hoc, concedendum esset, quod quidquid Deus scivit, scit. Sed ista opinio falsa est. Sequeretur enim quod quidquid semel verum est, semper sit verum : C quod est contra Philosophum. Ideoque dicendum, quod non omnia quæ Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referantur. Nec tamen ejus scientia variabilis est. Quemadmodum enim Deus scit eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse, absque suæ scientiæ variatione; sic scit idem enuntiabile quandoque esse verum, quandoque falsum. Si vero cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium sicut et nos, componendo et dividendo, sequeretur scientiam Dei esse mutabilem. D

5. Præterea advertendum, quod quædam scientiæ sunt tantum speculativæ, quædam tantum practicæ, quædam autem secundum aliquid sunt speculativæ, et secundum aliquid practicæ. Item, scientia tripliciter speculativa vocatur. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente. Secundo, quantum ad modum sciendi : ut si res operabiles solum speculative considerentur, scilicet definiendo, dividendo, etc. Tertio, ex parte finis : finis enim speculativæ scientiæ est consideratio veritatis. Deus autem de se ipso non habet nisi speculativam scientiam; sed de aliis habet scientiam speculativam quantum ad modum : cognoscit enim quidquid ad naturam proprietatemque entium pertinet; et practicam quantum ad finem, id est operationem. De his autem quæ non sunt, nec fuerunt, nec erunt, non habet scientiam practicam quantum ad finem : non enim eorum cognitio ordinatur ad opus.

ARTICULUS XXI.

1. *An in Deo sint ideæ.* 2. *An sint plures ideæ.* 3. *An sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.*

1. OPORTET vero in mente divina ideas rerum fateri. Quæstio 15. Idea enim Græce, Latine forma vocatur. Idea autem ad duo valet. Est enim principium cognoscendi, et est principium productionis rei ideatæ, quum sit exemplar rei cujus est idea. Deus autem est causa rerum per intellectum propter aliquem finem. Oportet ergo quod habeat in se rationes exemplares omnium quæ cognoscit et efficit : et hæ divini intellectus rationes nominantur ideæ. De quibus libro LXXXIII Quæstionum ait Augustinus : Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. Quod autem Dionysius ait septimo capitulo de Divinis nominibus, quod Deus non cognoscit res secundum ideas, accipiendum est de ideis separatis, quas Plato posuisse narratur.

2. Præterea in omni effectu ultimus finis ab agente est summe intentus. Optimum autem in rebus est bonum ordinis universi, secundum Philosophum duodecimo Metaphysicæ. Deus ergo est causa ordinis universi. Ergo partes universi propriis rationibus cognoscit. Sic ergo in quantum Deus omnia propriis rationibus noscit atque producit, dicitur multas in se ideas habere : quæ tamen multitudo divinæ sim-

plicitati non derogat. Non enim sunt in Deo multæ ideæ, nisi per comparationem ad creata, secundum quod Deus propriam essentiam concipit ut multis modis a creaturis imitabilem. De ideis istis ait Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum : Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes quædam stabiles et incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ sunt, semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur ; et quum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum ipsas tamen formatur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

3. Porro, quum idea sit ratio cognoscendi, et exemplar ad cujus similitudinem aliquid fit : ideo omnia quæ a Deo fiunt, habent ideam in ipso secundum utrumque. Quæ autem nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, non habent ideam in Deo nisi quoad unum istorum, videlicet prout idea est ratio cognoscendi. Et quia Plato posuit materiam non creatam, asseruit non esse ideam materiæ. Sed quia materia vere creata est, non tamen nuda aut per se stans, sed simul cum forma ; ideo habet ideam in Deo non aliam ab idea compositi : nam secundum se nec habet esse, nec cognoscibilitatem. Mala quoque non habent ideam in Deo, quia non cognoscuntur propriis rationibus, sed per rationes boni oppositi. Rursus, quoniam genera extra species nec fieri possunt nec esse, non habent in Deo ideas distinctas ab ideis specierum, secundum quod idea est exemplar causale. Et similiter dicendum de accidentibus quæ subjectum inseparabiliter consequuntur : nam simul fiunt cum ipso. Accidentia vero quæ superveniunt, specialem habent ideam. Item individua non habent ideam aliam ab idea speciei, secundum Platonem : tum quia individuantur per materiam, quam posuit increatam : tum quia naturæ intentio sistit in speciebus : individua enim producit, quatenus species conservetur. Sed quoniam divina providentia usque ad singularia

A quoque extenditur, non ei est assentiendum ; sed individua proprias habent ideas.

ARTICULUS XXII.

1. An veritas sit in intellectu vel in re. 2. An sit solum in intellectu componente et dividente. 3. An verum convertatur cum ente. 4. Quomodo habeat se ad bonum.

1. BONUM insuper est objectum appetitus ; verum autem, intellectus. Perfectio autem appetitus est per hoc quod B tendit in rem et ei unitur. Cognitio vero perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente. Et ergo appetitus, cujus motus terminatur ad rem, dicitur bonus ratione rei quam appetit : quæ si bona est, bonus est appetitus. Intellectus vero, cujus terminus est in se ipso, dicitur verus propter conformitatem sui ad rem cognitam. Unde bonum primo est in re, et secundario in appetitu. Verum autem primo est in intellectu, et secundario in re, secundum ordinem quem habet ad intellectum. C Res autem comparantur ad intellectum divinum per se, quia ab ipso institutæ sunt : et ergo simpliciter veræ dicuntur, secundum quod divino intellectui conformantur, id est, prout naturam participant sicut Deus eis dare disposuit : sicut et vera domus vocatur, quæ assimilatur formæ domus quæ est in mente artificis. Per accidens vero comparantur ad intellectum humanum, a quo causatæ non sunt : unde nec ab eo in veritate dependent, nec ipse est mensura veritatis earum. Diversimode D autem describitur veritas. Dicit enim Augustinus : Veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius : Verum est declarativum vel manifestativum. Et Anselmus : Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Et alii dicunt : Veritas rei, est proprietas sui esse quod ei stabilitum est. Quæstio 16.

2. Denique, quum res sit vera, prout propriæ naturæ formam sortitur : intellectus cognoscens dicitur verus, in quantum habet conformitatem rei cognitæ, quæ est forma ejus, secundum quod est cogno-

scens. Propterea veritas definitur esse conformitas intellectus ad rem. Itaque hanc conformitatem cognoscere, est veritatem conspicere. Quod sensui nullatenus convenit, quamvis rem sensibilem per speciem suam apprehendat : non enim cognoscit comparationem inter rem visam suamque apprehensionem. Sed hoc intellectui convenit : non utique quando apprehendit de aliquo solum quid est, sed dum judicat aliquid de re sicuti est. Sic ergo veritas proprie non est nisi in intellectu componente et dividente, secundum quod cognitum est in cognoscente. In sensu autem, et intellectu cognoscente quod quid est, non est veritas nisi sicut in rebus : non enim aliquid dicunt neque enuntiant de aliquo. Et simile est de vocibus incomplexis.

3. Amplius, sicut bonum convertitur cum ente, superaddens rationem appetibilis; ita et verum cum ente convertitur, superaddens comparationem ad intellectum seu ordinem ad cognitionem. Unumquodque equidem in tantum est cognoscibile, quantum habet de entitate.

4. Denique, verum, formaliter loquendo, prius est bono. Primo, quia vicinius est enti, quod est simpliciter primum. Verum enim respicit ipsum esse simpliciter et absolute : in quantum enim habet esse, est cognoscibile. Bonum vero non consequitur ipsum nisi secundum quod est aliquo modo perfectum : aliter non esset appetibile. Item, verum concernit cognitionem; bonum autem, appetitum : cognitio autem naturaliter appetitum præcedit. Nunc autem non sumitur veritas prout est virtus moralis, per quam se homo talem ostendit verbis et factis, qualis est.

ARTICULUS XXIII.

1. *An Deus sit veritas.* 2. *An omnia sint vera una veritate.* 3. *An veritas sit æterna.* 4. *An sit incommutabilis.*

1. VERITAS itaque est in intellectu prout concepit rem sicuti est, et item in re secundum quod esse ejus est intel- A lectui conformabile. Deus autem se ipsum et omnia summe atque perfecte intelligit ; et esse divinum non solum divino intellectui exstat conforme, sed etiam substantialiter idem. Deus ergo est maxime verus et omnis veritatis mensura, quum sit omnium rerum prima causa. Et quamvis non sit in Deo compositio et divisio, in quibus veritas proprie est; tamen ipse, secundum suæ naturæ simplicitatem, universa cognoscit et judicat.

2. Insuper, quum veritas per prius sit B in intellectu et posterius in re, analogice dicitur esse in intellectu et rebus. Unde, secundum propriam rationem est in intellectu, in rebus autem prout ad intellectum ordinantur. Res autem sunt in intellectu divino sicut in primo exemplari principio, a quo esse et speciem, et per consequens naturalem veritatem sortiuntur. Et quoniam divina veritas, quam omnia creata aliquo modo per assimilationem quamdam participant, est una et eadem; ideo hoc modo omnia dicuntur vera una C veritate. Veritas quoque est in intellectu creato : et sic sunt multæ veritates participatæ divinam veritatem aliquo modo participantes. Sicut enim ab una facie resultant multæ similitudines in speculo ; sic ab una veritate divina multæ veritates resultant. Sunt quippe in nobis multæ veritates, tum propter diversitatem subjectorum, tum propter distinctionem rerum seu objectorum. Omnis ergo veritas, etiam hujus propositionis, Adulter fornicatur, est a Deo; adulterium tamen a Deo D non est.

3. Denique, sicut sanitas est in urina sicut in signo, in animali autem per essentiam atque formaliter : sic veritas est in voce sicut in signo; in intellectu autem, secundum suam essentiam. Veritas ergo esse non potest æterna, nisi sit aliquis intellectus æternus. Solus autem divinus intellectus æternus est. In eo ergo dumtaxat habet veritas esse æternum. Veritas igitur creata non est æterna, nisi prout in Deo consistit exemplariter atque

causaliter. Et per hoc solvi possunt multæ auctoritates doctorum veritatem æternam esse dicentium.

4. Porro, quum veritas sit conformitas intellectus ad rem cognitam, veritas potest mutari, tam ex parte intellectus, qui mutatur de veritate in falsitatem secundum succedentes sibi opiniones, quam ex parte rerum, quæ variabiles sunt. Nam si opinio eadem manet, sed res ipsa mutetur, veritas variatur : non sic quod veritas sit mutationis subjectum, præsertim quum dicat Boetius, quod simplex forma subjectum esse non valeat. Divina autem veritas nullo modo mutabilis est, quum divinus intellectus invariabilis sit : et ipse veritatem a rebus non elicit, sed omnia in se ipso cognoscit. Sciendum autem, quod propositio duplicem veritatem habere potest : Unam, prout id implet ad quod instituta est. Et sic propositio falsa est vera : significat enim id ad quod significandum est instituta. Unde secundum Anselmum, veritas est rectitudo quædam secundum quam aliquid implet id quod de eo est in mente divina. Secundo modo, propositio continet veritatem speciali modo, scilicet prout designat aliquid esse in rebus de quibus formatur : et sic propositio falsa non utique vera est.

ARTICULUS XXIV.

1. *An falsum sit in rebus.* 2. *An sit in sensu.* 3. *An sit in intellectu.* 4. *Et de oppositione veri et falsi.*

QUÆSTIO 17. 1. OPPOSITA autem circa idem fieri habent. Quum ergo verum et falsum opponantur, eo modo est falsitas in rebus sicut et veritas : quæ non est in rebus nisi per comparationem ad intellectum, sicut nunc patuit. Res autem per se comparantur ad intellectum a quo dependent. Unde, sicut artificialia per se ordinem habent ad intellectum artificis hominis ; sic omnes creaturæ per se referuntur ad intellectum divinum. Ab eo

A vero quod est per se, nomen et ratio accipiuntur : ideoque res artificiales simpliciter falsæ vocantur, quæ non assequuntur similitudinem formæ artis quæ est in mente artificis : ut falsa domus dicitur, quæ non fit secundum formam domus quæ est in conceptione domificatoris. Res autem non possunt esse falsæ per comparationem ad intellectum divinum. Quidquid enim in entibus fit, ex divinæ mentis ordinatione procedit : nisi in voluntarie agentibus, qui libere se ab ordine legis B divinæ subducere possunt. Et sic peccata et mala falsitates et falsa dicuntur ; et per oppositum, opera virtuosa veritates vitæ appellantur, quemadmodum Joannis tertio dicitur : Omnis qui facit veritatem, venit ad lucem. Res vero naturales comparantur ad intellectum considerantem seu humanum per accidens, ideoque ratione ejus non dicuntur simpliciter veræ vel falsæ, sed secundum quid : et hoc, dupliciter. Primo, secundum ordinem significati, ut illud dicatur in rebus falsum, C quod significatur falso intellectu : et sic quælibet res potest dici falsa, ut Jupiter est falsus deus, et tragœdus falsus Hector. Et per oppositum dicitur verum in rebus secundum quid. Secundo fit istud per modum causæ : et sic res dicitur falsa, quæ nata est facere falsam opinionem in animo. Nostra autem cognitio a sensu inchoatur. Unde illa falsa dicuntur, quæ forinsecus videntur talia, qualia intus non sunt : ut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum, et hypocrita falsus D homo, et confictor ac falsorum amator falsus dicendus est.

Joann. III, 21.

2. Denique, ut habitum est, veritas non est in sensu, sed in cognoscente veritatem, id est habitudinem vel conformitatem sui ad rem. Sed sicut in re est veritas, ita in sensu, in quantum apprehendit rem secundum quod est ; et per oppositum falsitas in sensu est, prout rem aliter percipit vel judicat, quam est. Sensus vero sic rem apprehendit, secundum quod ejus similitudinem in se recipit. Simili-

tudo autem in sensu tripliciter esse potest : uno modo, primo et per se, ut species coloris in visu ; secundo, per se sed non primo, ut similitudo figuræ in visu mediante colore ; tertio, solum per accidens, ut similitudo hominis est in visu non nisi per speciem accidentis. Sensus ergo circa sensibilia per se non errat, nisi raro atque per accidens : sicut ei qui habet indispositum gustum, dulcia videntur amara propter corruptionem organi. Circa sensibilia vero per accidens, sensus frequenter falsus esse potest, quamvis sit organum bene dispositum, quoniam sensus non ordinatur directe nec immediate ad illa.

3. Porro, sicut naturalia habent esse per formas substantiales, sic intellectus habet cognoscere per rerum similitudines. Sicut ergo naturalia non deficiunt ab illo quod per se ad formam consequitur, scilicet ab esse specifico (quicumque enim habet animam rationalem, habet esse naturæ humanæ), sed deficere possunt ab his quæ accidentaliter consequuntur (quemadmodum homo potest non habere duos pedes) ; sic intellectus non deficit a vera cognitione ejus cujus similitudine informatur per se. Objectum autem intellectus est quod quid est, id est quidditas rei. Ideo circa cognitionem ejus non fallitur, sed nec sensus circa sensibilia propria. Potest tamen decipi circa proprietates et accidentia quidditatis, attribuendo ei quod non competit, vel negando quod competit. Quod Augustinus libro LXXXIII Quæstionum dicit, Omnis qui fallitur, illud in quo fallitur non intelligit, intelligendum est quod formaliter illud non cognoscit : potest tamen actio intellectus esse falsa. Item, quod dicit Philosophus, Intellectus semper est rectus, verum est de intellectu primorum principiorum, quæ naturaliter omnibus innotescunt.

4. Insuper, negatio nec aliquid ponit, nec subjectum sibi determinat. Privatio autem nihil ponit, sed subjectum determinat : cæcum namque non dicitur, nisi quod videre est natum. Contrarium vero aliquid ponit atque subjectum sibi determinat : ut nigrum contrariatur albo. Falsum autem aliquid ponit in re, quia secundum Philosophum quarto Metaphysicæ, falsum est ex eo quod dicitur esse quod non est, vel non esse quod est. Unde sicut verum importat adæquatam acceptionem rei, sic falsum designat acceptionem rei non adæquatam. Constat ergo, quod verum et falsum sunt contraria, nec opponuntur solum sicut negatio et affirmatio. Advertendum quoque, quod Deo nihil est contrarium, nec privative, neque contrarie. Opposita enim sunt circa idem ; in Deo autem esse non potest nisi bonum et verum. Unde duodecimo de Civitate ait Augustinus : Divinæ substantiæ nil est contrarium. Verumtamen in apprehensione nostra habet contrarium, prout vera æstimatio de Deo opponitur falsæ opinioni de ipso. Et hoc modo idola dicuntur mendacia Deo contraria.

ARTICULUS XXV.

1. *Quorum sit vivere.* 2. *Quid vita.* 3. *An vita Deo conveniat.* 4. *Et an omnia sint vita in ipso.*

1. PORRO ex his quorum vita per se nota est, utpote animalium, accipiendum est quorum sit vita. Animalia autem tamdiu vivere perhibentur, quamdiu movent se ipsa, sive motus sumatur pro actu imperfecto ejus quod est in potentia, sive pro actu perfecto, quemadmodum intelligere atque sentire motus dicuntur. Quæcumque ergo agunt se ipsa ad operationem vel motum secundum aliquam speciem ejus, vivunt ; alia vero non vivunt nisi per similitudinem, sicut dicuntur aquæ vivæ, quæ sortiuntur continuum fluxum : quem tamen non habent a se, sed a causa generante. QUÆSTIO 18.

2. Denique nomen vitæ imponitur ab operatione vitali exterius apparente. Essentias autem rerum cognoscimus per

operationes et proprietates earum, et secundum hoc nominamus easdem. Nomina ergo substantiarum, quæ a proprietatibus ipsarum imponuntur, interdum proprie accipiuntur pro substantiis rerum, quandoque autem improprie pro ipsis proprietatibus : sicut hoc nomen, Corpus, impositum est ad designandum quoddam genus substantiæ in quo consistit terna dimensio ; interdum vero accipitur pro ipsa trina dimensione. Pariformiter, vita imponitur ad designandum substantiam rei viventis, cui inest movere vel agere se ipsam : et sic vivere non est aliud nisi esse. Propter quod ait Philosophus secundo de Anima : Vivere viventibus est esse. Vita ergo in abstracto nominat viventis essentiam. Sic quoque vivum non est accidentale sed substantiale prædicatum. Interdum autem vita improprie sumitur pro operatione vitali : quemadmodum sentire dicitur vivere. Præsertimque operatio delectabilis dicitur vita vel vivere animale : sicut quidam dicuntur vitam agere luxuriosam ; et cognoscere Deum est vita æterna. Sic quoque dividitur vita in contemplativam et activam.

3. At vero, quum Deus sit motor et auctor, maxime est causa propriæ operationis et motus, ideoque vita sibi potissime convenit. Propter quod Philosophus duodecimo Metaphysicæ, postquam probavit quod Deus est intellectus, concludit quod vita Dei sit perfectissima ac sempiterna, et quod intellectus divinus sit summe perfectus et semper in actu. Sunt autem quatuor genera viventium in rebus sensibilibus. Primum est plantarum, quæ moventur solum motu augmenti et nutrimenti et generationis. Eis enim præfigitur forma, quæ est principium operandi et finis propter quem, a natura : et ergo non movent se ipsas nisi quantum ad exercitium motus. Aliud genus est eorum quæ ultra hoc movent se ipsa quantum ad formam, quæ est agendi principium : non enim solum moventur secundum impressionem naturæ, sed etiam secundum ali- A quam apprehensionem. Et horum est triplex genus. Nam quædam non habent nisi sensum tactus, ut ostrea : et ergo solum moventur infra se motu dilatationis et constrictionis. Quædam vero apprehendunt aliquid extra se in remotum, quæ videlicet naturam sensitivam perfecte participant : et ista localiter se movent, non tamen finem sibi præstituunt, nec rationem proprii motus vel actus, sed est eis a natura impressus. Et istud est tertium genus viventium. Quartum genus est co- B rum quæ ultra prædicta finem sibi præfigunt, et libere agunt, ut rationalis creatura, cujus vita perfectior est.

4. Præterea omnia sunt in Deo sicut cognita in intelligente. Deo autem idem sunt esse et intelligere, intelligens et ipsum quod intelligitur, sicut ostensum est. Quidquid ergo est in Deo, est intelligere et vivere, vitaque ejus secundum quod in ipso est. Ideo Joannis primo habetur : Quod factum est (id est omnis creatura), in ipso vita erat. Advertendum *Joann.* I, 3, 4. C tamen, quod res sunt in Deo dupliciter. Uno modo sicut in conservante et continente : et sic res in se ipsis acceptæ, sunt in Deo sicut in virtute eas regente. Et sic ait Apostolus in Actibus : In ipso vivimus, movemur, et sumus. Alio modo sunt *Act.* XVII, 28. in Deo sicut in causa exemplari, ut nunc dictum est : sicque sunt omnia vita in ipso.

Si vero quæratur an res materiales habeant verius esse in Deo vel in se ipsis, respondendum quod in Deo habent esse D nobilius, scilicet increatum, non verius : quia de ratione atque essentia materialium rerum est ipsa materia ; res autem materiales non habent in Deo esse materiale. Si vero poneremus materiam non esse de essentia rerum hujusmodi, tunc omnibus modis haberent verius esse in mente divina, quam in se. Unde Plato dixit, quod homo separatus esset verus homo, homo autem materialis esset homo per participationem hominis separati.

ARTICULUS XXVI.

1. An in Deo sit voluntas. 2. An Deus velit alia a se. 3. An quidquid vult ex necessitate velit. 4. An etiam divina voluntas sit causa rerum.

Quæstio 19. 1. CONSEQUITUR autem voluntas intellectum, quemadmodum appetitus naturalis seu sensitivus sensum. Dictum est enim, quod intellectus in actu est per speciem intelligibilem, sicut res naturalis per formam specificam. Quælibet autem res inclinationem habet ad propriam formam, quoniam forma est perfectio entis; et quum res formam non habet, movetur ad eam, ea quoque adepta in ipsa quiescit. Quum ergo in Deo sit intellectus, palam quod in eo voluntas sit : et ipsa Dei bonitas est objectum et finis divinæ voluntatis. Et ergo voluntas Dei non movetur ab aliquo; nec est imperfecta, quia non tendit in aliud quo perficiatur. Unde divinæ voluntati non competit proprie desiderare et moveri, sed amare et delectari.

2. Denique, sicut naturalia suam bonitatem aliis communicant : nam unumquodque dum est perfectum, agit sibi simile; sic Deus suam bonitatem ad extra diffundit, ac per hoc etiam alia velle censetur : nam se ipsum diffundere, actio est voluntatis in intellectuali natura : nec enim naturalia perfectiones suas in alia transfundunt, nisi prout aliquid de divinæ voluntatis similitudine a Deo participant. Verumtamen, quoniam Deus non vult alia nisi propter se ipsum, quum bonitas ejus sit omnium rerum ultimus finis, nil extra Deum movet voluntatem ipsius ut alia velit, sed propria bonitas ejus : in his quippe quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis. Item, sicut Deus omnia uno actu intelligit, sic omnia uno actu voluntatis amat seu vult. Sicut ergo divinus intellectus est simplex et unus, sic et voluntas : non enim diversificantur secundum exteriora objecta.

A 3. Præterea necessarium duplex est, scilicet : absolutum, ut homo est animal; et ex suppositione, quemadmodum necessarium est hominem ambulare, dum ambulat. Aliqua ergo vult Deus necessitate absoluta, videlicet propriam bonitatem, quæ est directum divinæ bonitatis objectum : quælibet enim potentia necessariam habitudinem ad suum proprium objectum sortitur, ut visus ad colorem; et voluntas naturaliter appetit felicitatem. Alia vero a se Deus non vult ex necessita- B te absoluta, sed ex suppositione, videlicet dato quod ea velit : tunc enim non potest ea non velle. Videmus enim quod ea quæ sunt ad finem, non appetuntur simpliciter ex necessitate, dummodo finis absque eis valeat adipisci. Bonitas autem divina quæ est divinæ voluntatis finis, Deo æternaliter præsens et idem est, neque a rebus dependet. Itaque, licet Deus res alias ab æterno velit, non tamen sequitur quod eas velit de necessitate, nisi ex suppositione : quod enim alia vult, nec C est Deo naturale nec innaturale, sed voluntarium. Cujus ratio est, quia divina voluntas non habet necessariam habitudinem ad creata : quod est non propter imperfectionem Dei, sed rerum, utpote quoniam tales sunt quod Deus sine eis omnino perfectus est. Potest namque causa necessaria habere non necessariam habitudinem ad effectum, propter imperfectionem effectus, ut sol ad quædam generabilia. Verumtamen quidquid Deus scit, necesse est eum scire necessitate sim- D pliciter dicta. Scientia enim de rebus habetur prout sunt in ipso sciente : necesse est autem omnia esse in Deo. Sed voluntas comparatur ad res prout in se ipsis exsistunt.

4. At vero Deus est causa rerum per voluntatem, et non per necessitatem naturæ : quod ex ordine rerum patet. Naturalia namque agunt propter finem; et quoniam finem non cognoscunt, oportet quod a causa superiori eis finis præfigatur et media necessaria pertingendi ad

finem. Deus ergo, qui est auctor naturæ, per intellectum et voluntatem est operans. Rursus, virtus naturalis agentis determinatur ad unum, quia necessario agit : sol enim non potest non illuminare quantum in se est. Et ratio est, quia esse naturalium rerum est determinatum ad unum : et ergo quamdiu est, idem agit, nisi impediatur. Quum ergo esse divinum sit indeterminatum universaliterque perfectum, virtus sua agendi non potest esse aliqua necessitate arctata. Iterum, quum omnia sint in Deo intellectualiter, patet quod per intellectum causantur. Ideoque
Ephes. I, 11. Apostolus ad Ephesios : Omnia, inquit, operatur secundum consilium voluntatis suæ.

ARTICULUS XXVII.

1. *Utrum divinæ voluntatis possit causa assignari.* 2. *An divina voluntas semper impleatur.* 3. *An sit mutabilis.* 4. *An rebus necessitatem imponat.*

1. NUNC autem præinductum est, quemadmodum voluntas assequatur intellectum. Sicut ergo in intellectu, qui principia et conclusiones seorsum cognoscit, principiorum cognitio causa est notitiæ conclusionis; si vero intellectus utrumque simul cognoscat, non unum ex alio sed conclusionem in ipso principio, non erit assignare causam notitiæ conclusionis ex parte principii, quum idem non sit causa sui ; nihilo minus principia intelliguntur esse quasi causæ conclusionis : sic in volente, qui seorsum vult finem et ea quæ ad finem referuntur, volitio finis est causa volendi ea quæ sunt ad finem ; si vero velit uno actu utrumque, tunc ita non erit, et tamen ordinabit ea quæ sunt ad finem, in finem. Deus autem uno actu vult omnia in sua bonitate, quemadmodum uno actu cuncta intelligit in sua essentia. Sicut ergo in Deo intelligere causam, non est causa intelligendi effectus, sed intelligit effectus

A esse ex causa ; sic in eo velle finem, non est causa volendi alia quæ sunt ad finem. Vult tamen ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult igitur hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult. Voluntas itaque Dei semper rationabilis est, secundum Augustinum : non quod sit aliqua causa ejus, sed quia vult unum propter aliud.

2. At vero, sicut in causis formalibus nil potest deficere vel ordinem egredi causæ universalis, quamvis a forma particu-
B lari deficere queat (potest enim aliquid fieri quod non sit homo, vel ignis, vel brutum ; sed aliquid fieri quod non sit ens, impossibile) : conformiter in causis agentibus est. Quamvis enim aliquid deficere possit ab ordine causæ particularis, nil tamen exire potest ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares contentæ sunt : quemadmodum corporalis effectus in istis inferioribus, licet influentiam alicujus stellæ possit evadere, non tamen universalem
C virtutem primi cœli. Quod enim causa particularis deficit a suo effectu, contingit ex alia causa particulari impediente. Quum ergo Dei voluntas omnes causas complectatur atque includat, oportet eam semper impleri. Nam quod ordinem ejus secundum unum modum videtur exire, ut peccator, secundum alium modum in eumdem relabitur, utpote secundum ordinem divinæ justitiæ. — Quod autem dicit Apostolus, Deus vult omnes salvos *I Tim.* II, 4.
fieri, tripliciter potest exponi. Primo, ut
D sit distributio accommoda ; et est sensus : Deus vult salvari omnes homines qui salvantur. Secundo, ut sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum : et est sensus, quod de omni statu hominum vult Deus quosdam salvari. Pro tertio intellectu, advertendum quod secundum Damascenum, voluntas Dei est duplex, videlicet antecedens et consequens : quæ distinctio non sumitur ex parte voluntatis divinæ, in qua nihil est prius aut posterius, sed ex parte vo-

litorum. Deus enim vult omnia in quantum A sunt bona. Est autem aliquid bonum secundum unam et communem vel primam sui considerationem, quod non est bonum secundum aliam, videlicet adjuncto aliquo accidente : sicut bonum est hominem vivere, sed non est bonum hominem homicidam vivere : et sic quod quis uno modo vult, alio modo non vult. In quantum ergo Deus vult omnia prout sunt quædam bona, sic in Deo dicitur voluntas antecedens ; sed prout vult aliud secundum ultimatam et plenam conside- B rationem, est in eo voluntas consequens. Et quia voluntas fertur in rem secundum quod in se ipsa est, ideo illa quæ volumus solum antecedenter, non simpliciter volumus, sed secundum quid : et talis volitio est potius dicenda quædam velleitas, quam absoluta voluntas. Itaque verbum Apostoli accipiendum est de voluntate antecedente : nam bonum est omnes homines salvari secundum se ; sed non est bonum peccatores salvari. Quidquid ergo Deus absolute vult, semper im- C pletur.

3. Denique divina voluntas omnino immutabilis est. Dupliciter enim voluntas mutatur. Primo, dum aliquid de novo fit ei bonum : ut sedere ad ignem bonum est patienti frigus, quod sibi ante bonum non fuit. Secundo, dum intellectus de novo cognoscit aliquid esse bonum. Deus autem semper perfectus est et universa cognoscens : nil ergo sibi recenter fit bonum vel cognitum. Quod autem sæpe dicitur Deus pœnitentiam agere, metapho- D rice dictum est. Sciendum vero, quod quandoque Deus prænuntiat aliquid esse futurum, quod tamen non fit. Nam aliquid potest dici futurum secundum ordinem causarum inferiorum, vel naturalium, vel meritoriarum : quod tamen non fit secundum ordinem quem habet in divinæ providentiæ mente. Unde Gregorius dicit : Deus mutat sententiam, sed non mutat consilium, scilicet propriæ voluntatis.

4. Amplius, Deus est causa ordinis rerum : ideoque vult quædam necessario fieri, appropriens eis causas medias necessarias ex quibus necessario fiant ; aliqua vero contingenter vult fieri, deputans eis causas quæ deficere possunt. Tanta est enim efficacia divinæ virtutis, ut res sortiantur ab ea non solum quod fiunt et sunt, sed etiam modum fiendi atque essendi. Patet ergo, quod divina voluntas quibusdam rebus necessitatem imponit, quibusdam non.

ARTICULUS XXVIII.

1. *An Deus velit mala.* 2. *An habeat liberum arbitrium.* 3. *An sint distinguenda in Deo voluntatis signa.* 4. *De quinque signis divinæ voluntatis.*

1. PALAM est nunc nil esse appetibile nisi sub ratione boni. Malum vero bono opponitur : non ergo est secundum se appetibile, sed solum per accidens ratione boni conjuncti vel inde provenientis. Itaque malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult ; sed malum pœnæ vult per accidens ratione justitiæ quæ in eo relucet ; item malum naturalis defectus.

2. Denique, quoniam declaratum est Deum non omnia necessario velle, sed quædam libere : sequitur in Deo esse arbitrium liberum. Est enim liberum arbitrium respectu eorum quæ non naturali instinctu aut ex necessitate, sed sponte volumus.

3. At vero passiones Deo non adscribuntur nisi metaphorice, scilicet propter similitudinem effectus qui in nobis est signum passionis in animo exsistentis. Tale autem signum passionis in nobis, Deo adscribitur nomine passionis : sicut punitio signum est iræ in nobis, et ideo punitio in Deo ira vocatur. Similiter, præcipere in nobis signum est voluntatis :

unde in Deo præceptum voluntas Dei nominatur metaphorice, quasi signum divinæ voluntatis : sicut quum dicimus, Fiat voluntas tua sicut in cœlo, etc. Et quoniam hæc signa sunt multa, dicuntur in Deo multæ voluntates, id est signa divinæ voluntatis : non quod significent Deum velle, sed quia in nobis solent esse signa volendi.

4. Insuper, signa hujusmodi quinque sunt. Possumus enim demonstrare nos aliquid velle quinque modis, scilicet : per nos, vel per alios. Per nos dupliciter, puta directe, et indirecte seu per accidens : directe, dum aliquid agimus, et sic operatio ponitur signum ; indirecte vero, non impediendo operationem, et sic permissio signum est voluntatis. Item per alium declarat se homo aliquid velle, ordinando alium ad operandum : vel inductione necessaria, et sic præceptum est signum ; vel inductione persuasoria, et sic consilium ponitur signum. Prohibitio etiam signum est voluntatis, prout aliquid vetatur ne fiat quod est præcepto contrarium. His ergo nominibus velut signis divina voluntas sæpe exprimitur. De eadem vero re potest esse voluntas beneplaciti et voluntas signi ; sed operatio semper est de illo de quo est voluntas beneplaciti.

ARTICULUS XXIX.

1. *An in Deo sit amor.* 2. *An omnia amet.* 3. *An plus amet unum quam aliud.* 4. *An semper plus amet meliora.*

Quæstio 20. 1. AMOR præterea est primus motus voluntatis et appetitus. Quum enim appetitus sit immediate circa bonum, et secundario circa malum, actus qui respiciunt bonum sunt naturaliter priores actibus ad malum spectantibus, sicut amor est prior odio, gaudium tristitia. Actuum quoque voluntatis quidam concernunt bonum sub speciali conditione : ut gaudium

A et delectatio est de bono præsenti et habito ; spes et desiderium, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non : ideoque est primus motus omnis voluntatis ac appetitus ; et omnes alii motus eum supponunt tanquam radicem. Nil enim desideratur neque speratur nisi ametur ; nec aliquid contristat vel odio habetur nisi bono amato contrarietur. Quum ergo in Deo voluntas sit, sequitur quod in Deo sit amor, et etiam gaudium ; non
B autem proprie desiderium vel spes, quæ imperfectionem includunt, quum sint de bono absenti. Amor enim et gaudium non tantum sunt in parte sensitiva, sed etiam intellectiva.

2. Porro, quum Dei voluntas sit causa rerum, in tantum unumquodque est a Deo volitum atque amatum, in quantum habet esse et bonitatem. Deus ergo omnia amat in quantum bona sunt : et rationales quidem creaturas diligit amore amicitiæ, quæ fundatur in beatitudinis communicatione ;
C irrationabilia vero amat amore concupiscentiæ, non quoad se, sed quoad nos, ad quorum necessitatem ea creavit : ipse enim eis non eget, sed nos. Amator quippe non solum sibi, sed etiam aliis bonum utile concupiscit. Sic ergo Sapientiæ undecimo bene scriptum est : Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti : videlicet quantum ad naturam. Sed propter culpam aliqua odit Deus, sicut in Psalmo habetur : Odisti omnes qui operantur iniquitatem.

Sap. XI, 25. *Ps.* V, 7.

D 3. Denique, amare est alteri bonum velle. Aliquid ergo potest alio magis amari dupliciter. Primo, ratione actus : et sic illud magis amatur, in quod voluntas affectu magis intenso fertur. Secundo, ex parte rei seu boni quod quis alii vult : et sic plus amatur cui aliquis majus bonum vult. Deus autem primo modo non plus amat unum quam aliud, quum omnia amet uno simplici actu, qui est divina essentia. Sed secundo modo plus amat unum : nam quum amor ejus sit causa

rerum, cui plus de bonitate communicat, A
hunc amplius amat.

4. Ex quibus innotescit, quod Deus meliora semper plus amat. Quod autem Sapientiæ sexto dicitur, Æqualiter ei cura est de omnibus, dictum est quoniam ex æquali sapientia et voluntate omnibus providet, non tamen omnibus æqualia bona providet. Imo Christum secundum quod homo est, plus diligit quam totum universum, quoniam majus bonum ei dedit, videlicet unionem cum Verbo. *Sap.* vi, 8.

Dubitatio autem qua quæritur, an Christus plus dilexit Petrum vel Joannem, B
diversimode solvitur. Augustinus enim refert ad mysterium : ut per Joannem plus amatum et minus amantem, designetur futura vita et contemplativa; per Petrum plus amantem et minus amatum, vita præsens et activa. Alii dicunt, quod Petrus plus dilexit Christum in suis membris, et sic fuit a Christo magis dilectus, quia commisit ei Ecclesiam; Joannes vero magis Christum dilexit in se ipso, et sic Christus eum magis dilexit, nam Ma- C
trem suam ei recommendavit. Alii dicunt, esse incertum quis eorum magis amavit Christum amore caritatis, et etiam quem eorum Christus magis dilexit quoad gloriam visionis. Sed Joannes magis erat dilectus quantum ad quædam caritatis indicia, propter familiaritatem quam sibi Christus exhibuit propter suam juventutem et puritatem. Petrus vero magis fuit dilectus a Christo quantum ad promptitudinem quamdam. Aliqui tamen dicunt Petrum plus dilectum quantum ad do- D
num caritatis ; Joannem quoad donum intellectus : et sic Petrus erat simpliciter melior magisque dilectus Joanne. Sed hoc dicere videtur præsumptuosum : spirituum enim ponderator est Dominus, et non alius.

Item, pœnitentes et innocentes se mutuo excedunt in aliquo : ille tamen simpliciter est melior, qui est in caritate ampliori ; sed et innocentia secundum se amabilior est.

ARTICULUS XXX.

1. *An in Deo sit justitia.* 2. *An justitia Dei sit veritas ejus.* 3. *An in Deo sit misericordia.* 4. *Et an in omni opere Dei sint misericordia et justitia.*

1. QUAMVIS in Deo non sit justitia commutativa, quæ est circa humanas commutationes, scilicet emptionem et venditionem; est tamen in Deo distributiva justitia, per quam unicuique dat secundum propriam capacitatem et dignitatem, et omnia disponit et refert ad id ad quod ordinata sunt : quemadmodum octavo capitulo de Divinis nominibus asserit Dionysius. Justitia ergo Dei in ordinibus rerum resplendet tam naturalium quam voluntariarum. Quamvis ergo Deus nulli sit debitor proprie, quum ipse ad nihil ordinetur ; tamen dicitur rebus debitum juste impendere, quum præstat quod rebus convenit : et hoc eis debitum est, quia ordinata sunt ad debitum finem. Rursus, quum Deus aliis se communicat, facit quod condecet eum : et sic juste agit. Ideo ait Anselmus ad Deum : Quum punis malos, justum est, quia illorum meritis congruit : et quum parcis malis, justum est, quoniam bonitatem tuam decet. Quæstio 21.

2. Amplius autem, quoniam intellectus divinus est rerum causa, veritas divina est mensura et regula rerum, et in tantum aliquid est verum, in quantum divino intellectui adæquatur. Quum ergo hoc sit divinæ opus justitiæ, ut in rebus statuat ordinem divinæ sapientiæ correspondentem, ac divinæ rationi seu legi conformem; bene justitia Dei veritas ejus appellatur : nam in nobis quoque est veritas quædam justitiæ.

3. At vero virtutes morales quæ sunt circa passiones, non conveniunt Deo nisi metaphorice propter similitudinem effectus; quæ autem sunt circa operationes, proprie Deo competere possunt, ut justitia, magnificentia, etc. Misericordia ergo maxime convenit Deo ratione effectus, non

secundum passionis affectum. Dicitur namque misericors, quasi cor miserum habens : nam alterius miseriæ condolet tanquam propriæ. Et sic ponit Damascenus misericordiam esse tristitiæ speciem : nec sic convenit Deo. Sed ex compassione prædicta consequitur, ut misericors alterius miseriam relevet atque pro posse expellat : et sic Deus nostris defectibus subveniendo misericordiam habet. Subvenit autem nobis, suam bonitatem seu perfectionem communicando : quæ communicatio solet adscribi bonitati divinæ, et item justitiæ ac liberalitati atque misericordiæ : tamen secundum diversas rationes. Nam communicatio bonitatum absolute accepta, pertinet ad bonitatem ; in quantum autem præstantur secundum proportionem capacitatemque rerum, pertinet ad justitiam ; sed prout dantur a Deo non propter suam utilitatem, pertinet ad liberalitatem ; ad misericordiam vero spectat, prout defectum atque miseriam tollunt.

4. Adhuc autem, necesse est in omni opere Dei concurrere justitiam et misericordiam, quemadmodum scriptum est : *Ps.* XXIV, 10. Universæ viæ Domini misericordia et veritas : sumendo miseriam pro omni defectu. Deus enim nihil facere potest, nisi quod est suæ sapientiæ et bonitati conveniens ; similiter nihil facit in creaturis, nisi secundum congruentem proportionem ac ordinem : nunc autem dictum est, quod debitum ex divina justitia datum, est vel debitum Deo, quia eum decet, vel debitum creaturæ, propter ordinationem ad finem. Opus demum justitiæ Dei semper supponit opus misericordiæ, et in eo fundatur : nam quidquid boni vel debiti in creaturis consistit, ex divina pietate originaliter fluxit, quia et nostra merita a Deo dependent. In omni ergo opere Dei invenitur misericordia quoad primam radicem, cujus virtus manet in omnibus quæ sequuntur, et amplius operatur, quoniam causa prima plus influit. Quædam tamen opera potius adscribuntur justitiæ, quia et magis apparet in eis justitia, sicut damnatio reproborum : quæ tamen misericordia temperatur, quia citra condignum puniuntur. Similiter in justificatione impii, magis apparet misericordia : in qua tamen est quædam justitia, dum Deus culpas dimittit propter dilectionem, quam ipsemet tunc clementer infundit, quemadmodum de Maria Magdalene dictum est : Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. *Luc.* VII, 47.

ARTICULUS XXXI.

1. *An providentia rerum Deo conveniat.* 2. *An omnia providentiæ divinæ subjecta sint.* 3. *An divina providentia sit immediate de omnibus.* 4. *An imponat necessitatem provisis.*

1. EX quo jam præostensum est, quod Deus est causa rerum per intellectum et quod est causa ordinis rerum, sequitur quod ipse unumquodque ad proprium finem ordinavit : in hoc enim ordo consistit. Ratio quoque ordinis rerum in finem prout est in animo ordinantis, est proprie providentia. Nam secundum Philosophum sexto Ethicorum, ordinare aliquid in finem, est proprius actus prudentiæ, cujus est providentia pars principalis. Quæstio 22.

2. Denique Epicurei quidem providentiam omnino negabant, dicentes mundum factum a casu. Aliqui vero solum incorruptibilia et species corruptibilium dicebant subesse providentiæ Dei : quos sequitur Rabbi Moyses, hoc excepto quod individua speciei humanæ adstruit sub divina providentia contineri propter splendorem intellectus quem participant. Sed dicendum, omnia etiam minima in speciali sub providentia cadere. Quum enim per hoc aliquid alicujus providentiæ subjiciatur, quod ab eo in debitum finem ordinatur, sequitur omnia divinæ providentiæ subdi quæ agunt propter finem naturaliter inditum. Videmus autem omnia, etiam inanimata, propter finem agere et naturali appetitu

bonum appetere. Hoc ergo habent ab auctore naturæ, qui species rerum instituit atque distinxit. Item divina causalitas attingit usque ad individualia rerum principia. Ante quoque probatum est, quod Deus universa distincte cognoscit. Quidquid autem causat aliquid per intellectum, ordinavit illud in debitum finem, et sic habet providentiam ejus. Unde Apostolus ad Romanos : Quæ, inquit, a Deo sunt, ordinata sunt. Quamvis autem Deus omnium providentiam habeat, non tamen decet ut omne malum a rebus excludat. Particularis quippe provisor excludit, quantum potest, malum ab his quorum curam gerit; sed universalis provisor, cujus est respicere ad bonum ordinis universi, quæque particularia mala permittit, ne bonum totius impediatur : nam generatio unius, alterius est corruptio ; sed et species multarum rerum perirent, si corruptio nulla esset. Deus autem speciali modo providentiam habet hominum electorum, in quantum non sinit eis accidere aliquid quod eorum salutem finaliter auferat. Reprobos vero relinquere dicitur : non quod penitus a sua providentia eos excludat, sed quia non retrahit eos a malo culpæ. Quod autem Apostolus dicit prima ad Corinthios nono, Numquid cura est Deo de bobus? ideo dixit quia actus eorum non cadunt sub ratione meriti vel demeriti.

Rom. XIII, 1.

I Cor. IX, 9.

3. Prætorea, ad providentiam pertinent duo, videlicet dispositio seu ratio ordinis rerum in suos fines, et exsecutio ordinationis istius. Quantum ergo ad primum, Deus immediatam habet omnium providentiam : sicut et omnia distincte cognoscit, et quidquid res habent a causis secundis, non est nisi secundum dispositionem primæ causæ. Ideoque Job tricesimo quarto habetur : Quem constituit alium super terram? aut quem posuit alium super orbem quem fabricatus est? Ubi Gregorius ait : Mundum per se ipsum regit, qui eum per semetipsum condidit. Quantum autem ad secundum, Deus quibusdam providet per se, scilicet superioribus; quæ- A dam autem per alios regit, ut inferiora per superiora, quatenus causis creatis etiam hanc perfectionem communicet, quod divinæ causalitatis et ordinationis consortes sint atque participes : quamvis Deus gloriosus et fortis nullius eorum ope indigeat, sed propter bonitatis suæ exuberantiam sic se communicat.

Job XXXIV, 13.

4. Insuper, teste Dionysio, quarto de Divinis nominibus capitulo, providentiæ Dei non est naturas rerum corrumpere, sed conservare. Optimum autem in rebus B est ordo universi, qui in speciebus mundi consistit. Species autem rerum differunt per necessarium et contingens. Deus ergo per suam providentiam nequaquam omnibus necessitatem imponit, sed quibusdam dumtaxat : imo divina cognitio est causa quod aliqua non sunt necessaria. Quamvis ergo nihil sit casuale, vel fortuitum seu contingens, quoad certitudinem divinæ notitiæ; tamen aliquid est casuale vel contingens in propria natura seu specie, et quoad proximas causas. Sed et divina C providentia hoc discernit et concipit, ut unumquodque fiat et sit secundum suæ naturæ qualitatem et modum; ideoque ad eam spectat ut contingentia contingenter fiant : et hoc Deus infallibiliter præagnoscit.

ARTICULUS XXXII.

1. *An Deo conveniat prædestinatio hominum, et quid sit prædestinatio.* 2. *An aliquid ponat in prædestinato.* 3. *An Deo conveniat* D *reprobatio hominum.* 4. *Et utrum prædestinati eligantur.*

1. PRÆINDUCTUM jam est atque ostensum, quod omnia divinæ providentiæ idcirco subduntur, quoniam unumquodque in debitum finem ordinavit, et media perveniendi ad finem disposuit. Finis autem rationalis creaturæ est duplex, videlicet : Naturalis, ad quem ex naturalibus potest pertingere : et est naturalis felicitas, de qua loquuntur philosophi. QUÆSTIO 23.

Alius est finis supernaturalis, scilicet æterna supernaturalis felicitas, quam edocet fides : ad quam adipiscendam non sufficit naturalis facultas aut virtus, sed necessaria est supernaturalis directio atque divinum auxilium. Itaque, secundum quod Deus intellectuales creaturas ad hunc supernaturalem finem ordinavit, et media perveniendi ad eum præparavit atque providit : sic competit ei prædestinatio, id est præmissio qua quidam quasi a Deo provisi sunt mitti in vitam æternam. Prædestinari ergo angelis competit atque hominibus.

2. Denique, quum prædestinatio sit quædam pars providentiæ, respiciens quædam eorum quorum est providentia : ideo sicut providentia non est in rebus provisis, sed in provisore, quum sit ratio quædam ac dispositio sui intellectus ; sic prædestinatio nihil ponit in re, sed est in mente Dei prædestinantis : est enim ratio ordinis vel ordinatio aliquorum in salutem æternam in divina mente consistens. Veruntamen, sicut providentiæ exsecutio, id est gubernatio rerum, in rebus est passive, in Deo active ; sic exsecutio prædestinationis Dei passive in rebus exsistit. Exsecutio autem prædestinationis sunt vocatio et magnificatio, quæ in rebus exsistunt.

3. Adhuc autem, præhabitum est quod deceat universalem provisorem quædam mala permittere propter bonum ordinis universi. Sic ergo Deus hominem reprobare dicitur, in quantum gratiam ei non tribuit. Est ergo reprobatio pars providentiæ respectu malorum, quemadmodum prædestinatio respectu bonorum. Prædestinatio autem est causa et gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro ; sed reprobatio non est causa culpæ in præsenti, sed pœnæ in futuro. Sciendum vero, quod nec electio, nec reprobatio aliquid aufert de potentia hominis. Unde non est necesse prædestinatum salvari vel reprobum condemnari necessitate absoluta, sed conditionata, quæ non minuit libertatem arbitrii.

4. Præterea prædestinatio est pars providentiæ ; providentia autem est pars prudentiæ. Prudentia vero est ratio intellectus præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Nullus autem ordinat aliquid in finem, nisi præexsistente voluntate finis, id est, nisi velit rem illum finem sortiri. Prædestinatio ergo aliquorum in vitam æternam, supponit quod Deus velit eos æternam adipisci salutem : ad quod pertinet electio atque dilectio. Nam quod eis hoc bonum vult, ex caritate emanat ; quod autem quibusdam hoc vult et non omnibus, electionem concernit. Patet ergo quod prædestinati eligantur, quemadmodum ait Apostolus ad Ephesios primo : Elegit nos *Ephes* I, 4.
in ipso ante mundi constitutionem. Advertendum quoque, quod in nobis electio præcedit dilectionem, eligimus enim quem diligamus ; sed in Deo est econverso. Cujus ratio est, quod voluntas in nobis diligendo non causat bonum quod amat in alio, sed ex præexsistenti bono incitatur ut diligat ; divina vero voluntas diligendo est causa bonitatis eorum quæ amat, et sic secundum rationem in Deo dilectio præsupponitur electioni.

ARTICULUS XXXIII.

1. *Utrum merita sint causa prædestinationis et reprobationis.* 2. *An prædestinati infallibiliter salventur.* 3. *An numerus prædestinatorum sit certus.* 4. *An prædestinatio possit juvari oratione Sanctorum.*

1. QUONIAM quidem ergo prædestinatio voluntatem prædestinantis includit, sicut divinæ voluntatis nulla est causa quantum ad actum volendi ; sic nemo fuit tam vesanæ opinionis, qui diceret merita esse causam prædestinationis quoad actum Dei prædestinantis. Sed sicut voluntatis divinæ assignatur ratio ex parte volitorum, in quantum Deus vult unum propter aliud, sic est quæstio : An etiam hoc modo possit prædestinationis ratio dari, an scilicet Deus prædestinavit se effectum

prædestinationis seu gratiam daturum alicui propter merita? Quidam ergo, quorum dux fuit Origenes, asserebant quod propter merita animarum in alia vita nunc dentur hominibus gratiarum dona diversa. Ponebant enim animas ante mundum omnes simul fuisse creatas, atque secundum operum suorum diversitatem nunc varios status in hac vita sortiri. Sed istud est contra Apostolum, qui ad Romanos testatur : Quum nondum, inquit, nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, ex vocante dictum est : Major (scilicet Esau) serviet minori (id est Jacob). Alii ergo, ut Pelagiani, dixerunt effectum prædestinationis dari propter merita vitæ præsentis. Ponebant enim initium boni esse ex nobis, consummationem autem ex Deo. Sed contra hos ait Apostolus secunda ad Corinthios : Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis. Nil enim cogitationem præcedere potest. Ideo alii asseruerunt gratiam dari a Deo, non propter merita præcedentia, sed sequentia, scilicet quod ideo Deus præordinavit se daturum alicui gratiam, quoniam scivit eum bene debere gratia uti. Hoc autem inconvenienter dicitur. Si enim aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Nam id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus : et hoc non potest esse ratio prædestinationis, quia in prædestinatione includitur. Sed non est distinctum quod est ex gratia ac libero arbitrio, sicut non distinguitur quod est ex causa secunda et ex causa prima, quum divina providentia sit causa operationum secundarum causarum. Merita ergo sequentia non sunt causæ effectus prædestinationis.

Rom. ix, 11-13.

II Cor. iii, 5.

Respondendum ergo, quod effectum prædestinationis dupliciter considerare possumus, videlicet : In particulari : et sic meritum quod ex gratia priori procedit, potest esse causa meritoria gratiæ posterioris. Secundo, in communi : et sic impossibile est totum prædestinationis effectum habere causam ex parte nostri. Quidquid enim in homine est ipsum ordinans ad salutem, sub effectu prædestinationis comprehenditur, etiam prima ad gratiam præparatio, quæ non nisi per divinum auxilium habetur, juxta illud Jeremiæ ultimo : Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Unde, quod ait Apostolus ad Romanos, Quos præscivit, hos et prædestinavit ; itemque glossa Ambrosii (super illud, Miserebor cui misereor, etc.), Misericordiam illi dabo quem scio toto corde reversurum ad me : sic accipi debet quod usus gratiæ præscitus, est causa collationis gratiæ secundum rationem causæ finalis. Ideo enim Deus disposuit se gratiam præstiturum, quatenus homo bene utatur eadem. Sic ergo causa prædestinationis, ipsa est divina voluntas quæ irrationabilis esse non potest, neque injusta, quum non sit nisi divina bonitas. — Ex ipsa vero Dei bonitate ratio assignatur cur Deus quosdam elegit, et aliquos reprobavit. Deus enim fecit et condidit omnia quatenus divina perfectio, quæ in se una et simplex est, in rebus multiformiter, in diversis rerum speciebus atque ordinibus reluceret. Divinæ autem perfectiones, quæ in Deo sunt idem, sunt justitia atque misericordia. Quosdam ergo Deus elegit, ut in eis misericordia resplendeat ; quosdam vero deficere et peccare permittit seu reprobat, ut in eis justitia sua appareat. Electi ergo sunt vasa misericordiæ, reprobi vasa iræ. Et hanc causam reddit Apostolus ad Romanos, dicens : Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiæ), et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam suam. Item secunda ad Timotheum : In magna autem domo, non solum sunt vasa aurea et argentea, sed lignea et fictilia ; et quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. — Cur vero hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Ideoque Augustinus : Quare (inquit)

Thren. v, 21.

Rom. viii, 29.

Ibid. ix, 15.

Ibid. 22, 23.

II Tim. ii, 20.

hunc trahat, et illum non trahat, noli judicare, si non vis errare. Cujus simile est in naturalibus. Materia enim secundum se una est et ejusdem rationis : sed quod una ejus pars a principio fuit creata sub forma ignis, alia sub forma aquæ vel terræ, ideo factum est ut species rerum complerentur : sed cur hæc pars sit sub hac forma, et alia pars sub alia forma, ex sola Creatoris voluntate dependet. Idcirco ad Romanos dicit Apostolus : An non potestatem habet figulus ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud autem in contumeliam? (Rom. IX, 21.)

2. Præterea prædestinatio, quum sit pars providentiæ, certa est atque effectum suum infallibiliter obtinet, si referatur ad divinæ dispositionis et ordinationis intuitum : nec tamen rebus necessitatem imponit, comparando eas ad proximas causas naturales et proprias. Unde, quod ait Augustinus (super illud Apocalypsis, Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam), Alius non est accepturus nisi ille perdiderit, sic accipi congruit. (Apoc. III, 11.) Corona enim dicitur dupliciter. Primo, ex parte prædestinationis : et sic amitti non potest, neque acquiri. Secundo, consideratur corona ex parte meritorum gratiæ operantis : et sic ab uno amittitur, et a Deo reparatur quoad alterum. Deus enim non sineret unum cadere, nisi vellet alium loco cadentis erigere, secundum illud Job : Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis. (Job XXXIV, 24.) Quemadmodum pro apostatis angelis substituti sunt homines, et pro Judæis gentiles.

3. Præterea numerus prædestinatorum Deo penitus certus est, non solum ratione cognitionis sicut et cetera omnia, sed ratione electionis et dilectionis. Omne enim agens intendit facere aliquod finitum, ut ante ostensum est : Deus ergo numerum certum in se ipso determinat eorum qui sunt salvandi, videlicet qui concurrunt ad integritatem multitudinis electorum. Quidam autem asserunt tot homines esse salvandos, quot angeli corruerunt; alii autem, quod tot homines salvabuntur, quot angeli permanserunt. Ceteri quoque affirmant tot homines esse salvandos, quot angeli lapsi sunt, et ultra hoc, quot primo creati sunt. Sed melius dicitur, quod soli Deo cognitus est numerus electorum in æterna felicitate locandus. Videmus autem in rebus, quod bonum excedens communem perfectionem ac statum, invenitur in paucis : quemadmodum pauci sunt qui sufficientem scientiam habeant dirigendi se ipsos et alios. Quum ergo beatitudo æterna sit supernaturalis, non est mirum quod pauci ad eam pertingunt : imo in hoc maxime Dei misericordia lucet, quod vel aliqui ad eam perveniunt a qua tam multi deficiunt.

4. Adhuc autem, ex præinductis evidens esse potest, quod prædestinatio non potest juvari precibus vel mutari, quoad actum Dei prædestinantis : qui utique actus æternus est, et essentialiter ipse Deus prædestinans. Ideoque primo Regum habetur : Triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur. (I Reg. XV, 29.) Sed quantum ad effectum suum, prædestinatio potest precibus operibusque virtuosis juvari. Divina enim providentia, cujus prædestinatio pars est, non aufert causas secundas, sed ordinem earum complectitur. Sic quoque prædestinatur alicui salus a Deo, ut sub prædestinationis ordine cadat quidquid hominem ad salutem promovet, sive sint preces et opera sui ipsius sive aliorum. Conandum est ergo hominibus prædestinatis ad bene vivendum et orandum : nam per hæc prædestinationis effectus certitudinaliter adimpletur. Unde secunda Petri dicitur : Satagite ut per bona opera vestra certam vestram vocationem et electionem faciatis. (II Petr. I, 10.)

ARTICULUS XXXIV.

1. *Quid liber vitæ.* 2. *Cujus vitæ sit iste liber.* 3. *Et an aliquis de libro vitæ possit deleri.*

1. LIBER autem vitæ in Deo metaphorice dicitur. Sicut enim apud homines conscribi solent qui specialiter ad eos (Quæstio 24.)

pertinent; sic ipsa electorum conscriptio A in mente divina, id est firma ac tenax memoria sive notitia eorum quos Deus salvare decrevit, liber est vitæ. Unde liber vitæ proprie non est nisi ipsa prædestinatio Dei. Et quoniam non est consuetum eos conscribi qui repudiantur, ideo reprobis non correspondet liber mortis, sicut prædestinatis liber vitæ. Quandoque vero dicitur liber vitæ quædam vis divina, qua fiet ut unicuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur; et sic loquitur Augustinus de libro vitæ, vicesimo B libro de Civitate Dei.

2. Denique liber iste non est nisi liber vitæ gloriæ, non vitæ naturæ : nam prædestinatio respicit supernaturalem vitam, et divina electio pertinet ad salutem æternam finaliter, ad quam homines eliguntur. Nam et vita gratiæ non habet rationem finis, sed ordinatur ad vitam gloriæ.

3. Porro quidam ponunt nullum deleri de libro vitæ, secundum veritatem, sed secundum hominum cognitionem : ut tunc C aliquis dicatur de libro vitæ deleri, quando gratiam perdit, et mortale peccatum incurrit : qui tamen si finaliter pereat, nunquam veraciter scriptus exstitit in libro vitæ. Sed aptius dici potest, quod nemo deletur de libro vitæ quantum ad præordinationem prædestinatoris, sed solum quantum ad effectum prædestinationis, videlicet gratiam. Quicumque enim habet gratiam Dei gratum facientem, dignus est vita æterna : et sic dicitur scriptus in libro vitæ. Qui tamen deficere atque a gra- D tia excidere potest : et si excidit, deleri dicitur; sed tunc non fuit scriptus in libro vitæ simpliciter et ex prædestinatione divina, sed secundum quid et ex gratia. Sic ergo deleri potest a libro vitæ, non per comparationem ad Dei notitiam, quæ utique certa est atque immobilis, sed per comparationem ad rem scitam, quam Deus scit dignam vita gloriæ dum gratiam habet, indignam vero dum eam amittit.

ARTICULUS XXXV.

1. *Utrum in Deo sit potentia.* 2. *An potentia Dei sit infinita.* 3. *An Deus sit omnipotens.* 4. *An possit facere præterita non fuisse.* 5. *An possit facere quæ non fecit, vel prætermittere quæ fecit.* 6. *Et si ea quæ fecit, possit facere meliora.*

1. DUPLEX denique est potentia, scilicet activa, et passiva. Passiva autem potentia Deo non competit, sed activa. Ostensum est enim, quod Deus est actus purus eusque semper in actu atque perfectum. Et sic divina potentia est summe activa : ipsa enim omnia perficit et a nullo perfici potest, sed est in se omnino completa. Nec potentia Dei ab ejus actione distinguitur, sed utrumque est divina essentia, quoniam in Deo idem sunt esse, posse et agere. Quæstio 25.

2. Præterea potentia sequitur formam atque essentiam rei : quod enim est magis calidum majorem sortitur potentiam ad calefaciendum. Quum ergo probatum sit divinam essentiam esse immensam, oportet divinam quoque potentiam esse infinitam.

3. Porro, secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, possibile dupliciter dicitur : uno modo, quoad certam ac determinatam potentiam; alio modo, simpliciter et absolute. Deus ergo est omnipotens absolute loquendo : quidquid enim fieri potest, Deus facere potest. Omne autem illud fieri potest, cujus extrema non sunt incompossibilia, id est, cujus prædicatum non repugnat subjecto : sicut possibile est hominem esse sanum, impossibile vero est hominem esse asinum. Unicuique demum activæ potentiæ correspondet passiva potentia seu possibile, quoniam omne agens producit simile sibi. Divina autem potentia est ipsum esse divinum, quod illimitatum et infinitum est : quidquid ergo non est prohibitum ab esse, id est omne cui non repugnat ratio entis, fieri potest a Deo. Enti vero opponitur non ens. Quæcumque autem contradictionem implicant, habent repugnantiam ad hoc ut sint. Ideoque talia

fieri nequeunt, et melius dicuntur non posse fieri, quam quod Deus non possit ea facere. Ea vero quæ ad passivam potentiam spectant, ut moveri, et quæ imperfectionem vel defectum includunt, divinæ omnipotentiæ nequaquam conveniunt, nec eam diminuunt sed ostendunt. Dicitur autem Deus omnipotentiam suam parcendo et miserendo maxime manifestare : per hoc enim quod peccata libere donat, ostenditur nullius superioris legi adstringi, sed omnia secundum propriæ voluntatis libertatem peragere. Qui enim superioris legi subjicitur, non ignoscit nec agit nisi secundum voluntatem alterius.

4. At vero, præterita in quantum præterita non fuisse, contradictionem implicat : sicut contradictionem implicat Petrum non sedere, dum sedet. Patet ergo, quod præterita non fuisse non subest divinæ potentiæ. Itaque, licet Deus posset omnem corruptionem mentis et corporis tollere et ablatam integritatem restituere, scilicet castitatem et sexus integritatem, non tamen possibile est corruptam, in quantum hujusmodi, non fuisse corruptam, quemadmodum impossibile est eum qui peccavit non peccasse.

5. Amplius, advertendum quod Deus possit alia facere, imo alium rerum ordinem et cursum procedere, quam modo facit. Licet enim divina potentia nihil agere possit nisi secundum ordinem divinæ sapientiæ, quum Dei potentia sit sua sapientia ; tamen divina sapientia non est ad hunc rerum modum vel ordinem limitata. Ratio namque ordinis quem sapiens suis effectibus imprimit, ex fine accipitur. Finis autem omnium rerum ultimatus et summus est bonitas Dei. Hunc autem finem creaturæ non adæquant, nec est ipsis iste finis proportionatus, sed incomparabiliter eas excedit. Propter quod divina potentia vel sapientia nullatenus determinata est vel coarctata ad aliquem certum ordinem, cursum, vel modum rerum. Ex quibus duplex error confunditur : Primus, eorum qui asserebant res a Deo profluere naturali emanatione, id est secundum necessitatem naturæ : sic enim non posset a Deo alia specierum natura et alius ordo procedere quam nunc est. Secundo, patet error illorum qui opinabantur divinam potentiam ad istum entium ordinem limitari, propter ordinem sapientiæ atque justitiæ Dei, sine quo Deus nil agit. Quoniam vero potentia sumitur velut exsequens, sapientia sicut dirigens, voluntas ut imperans : ideo quod attribuitur divinæ potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse absoluta potentia, et hujuscemodi est omne id in quo ratio entis potest salvari ; quæ autem attribuuntur divinæ potentiæ tanquam exsequenti imperium voluntatis justæ, dicitur posse de ordinata potentia.

6. Præterea bonitas rei est duplex, videlicet : Substantialis, ad essentiam et speciem pertinens. Et hanc Deus non potest facere meliorem in rebus : species enim consistunt in indivisibili ; et si aliqua eis perfectio adjiciatur, non permanebunt eædem naturæ et species : velut si addatur quaternario unitas aliqua, erit mox alia species numeri. Alia autem est bonitas, quæ accidit rebus, ut sapientia, pulchritudo : et quoad hanc, potest Deus facere ea quæ fecit, meliora. Et quoniam ratio boni in perfectione consistit, simpliciter concedendum est quod Deus posset facere meliora ea quæ fecit. Considerandum quoque quod Christi humanitas, ex hoc quod est Verbo unita, et beatitudo creata, quia est Dei fruitio, et beata Virgo, quoniam est Mater Dei, sortiuntur quamdam dignitatem immensam ex bono divino infinito : et quoad hoc, non potest aliquod melius eis fieri.

ARTICULUS XXXVI.

1. An beatitudo Deo conveniat. 2. Secundum quid competat ei. 3. An Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet rei. 4. Et an Dei beatitudo omnem felicitatem includat.

1. BEATITUDO præterea in duobus consistit : pertinet enim ad eam quod sit bonum perfectum ; secundo, quod sit Quæstio 26.

in natura tali quæ possit propriam operationem et perfectionem cognoscere, et actus sui dominium possidere. Quum ergo Deus sit bonum immensum et intellectualis naturæ atque voluntatis liberrimæ, constat beatitudinem Deo summe competere : et est in ipso omnium bonorum congregatio, vel magis possessio, non per modum compositum, sed simplicem, indivisum et unum. A

2. Denique beatitudo competit Deo secundum intellectualem operationem, sicut et aliis Beatis : quamvis in ipso sint idem esse et agere. Perfectissimum namque in omni intellectuali natura, est actio intellectus, qua omnium capax consistit. B

3. Duo autem considerantur in beatitudine, scilicet objectum intellectualis operationis, et ipsa operatio intellectus. Solus autem Deus est essentialiter beatitudo omnium, quantum ad felicitatis objectum : in ipso enim omnium beatitudo consistit, sic quod divina essentia est objectum intellectus Beatorum Deo fruentium. Sed quoad actum beatitudinis, sic beatitudo est aliud creatum in creatis, videlicet operatio intellectus Deum cernentis. In Deo autem actio atque objectum sunt idem. C

4. Porro Dei beatitudo omnem felicitatem complectitur. Quidquid enim desiderabile est vel in vera vel in falsa beatitudine, in Deo eminentissime et vere exsistit. Nam de contemplativa beatitudine habet sui et omnium cognitionem perfectam ; de felicitate quoque activa habet totius mundi gubernationem ; de terrena vero felicitate, quæ in divitiis, voluptate, potestate et fama reponitur, habet pro divitiis omnimodam sufficientiam ; pro voluptate, gaudium de se et delectationem de omnibus suis operibus ; pro potestate, omnipotentiam ; pro fama habet omnis creaturæ admirationem. Et hæc omnia in Deo vere et intellectualiter sunt, et in aliis inordinate et false quæruntur. D

ARTICULUS XXXVII.

1. An sit processio in divinis. 2. An aliqua divina processio sit generatio. 3. An præter generationem sit in Deo aliqua processio. 4. An illa processio sit dicenda generatio. 5. Et utrum sint solum duæ processiones in Deo.

1. POSTQUAM considerata sunt quæ ad divinæ essentiæ unitatem respiciunt, nunc de his considerare oportet quæ personarum trinitatem concernunt. Quoniam ergo Scriptura diversis nominibus ad processionem spectantibus docet in Deo esse aliquam processionem (quemadmodum Joannis octavo Christus ait : Ego a Deo processi), ideo diversi diversimode hanc processionem intellexerunt. Arius enim exposuit eam secundum quod effectus procedit a causa. Unde dixit Filium Dei esse potentiam Patris creatam, et Spiritum Sanctum esse utriusque creaturam. Sabellius vero hanc processionem accepit secundum quod causa procedit in suum effectum, movendo ipsum, vel similitudinem suam ei imprimendo. Unde asseruit Patrem esse Filium prout ipse Pater carnem assumpsit, eumdemque esse Spiritum Sanctum prout rationalem creaturam sanctificat et ad vitam movet. Uterque autem istorum non accipit processionem divinam nisi pro emanatione ad extra : et sunt contra utrosque sufficientia Scripturæ testimonia. — Sciendum ergo, quod processio est secundum aliquam actionem. Actio vero est duplex, videlicet : in agente manens, ut velle, cognoscere ; et egrediens, ut calefacere, ædificare. Itaque, secundum actionem immanentem accipitur quædam processio ad intra, quemadmodum in intellectu potissime patet. Ex hoc enim quod intellectus intelligit, procedit intra ipsum quidam conceptus de re intellecta ex ejus notitia proficiscens : quem conceptum vox oris significat; appellaturque verbum cordis, quod designatur verbo vocis. Hæc ergo Dei ad intra

Quæstio 27.

Joann. VIII, 42.

processio, non est intelligenda secundum corporalium rerum, sed secundum intellectualium substantiarum modum : qui etiam modus a perfecta divinæ processionis repræsentatione occumbit. Divina ergo processio non est localis aut corporalis, sed intellectualis et immanens, propter quod procedens in divinis non est diversum ab illo a quo procedit. Nam quo aliquid secundum intellectualem emanationem perfectius procedit, eo similius est magisque unum cum illo a quo procedit : quo enim quid magis intelligitur, tanto ejus conceptus est intelligenti plus unitus et intimus. Intellectus namque per hoc quod actu intelligit, unum efficitur cum re intellecta. Quoniam ergo divinum intelligere est penitus simplex, oportet Verbum divinæ mentis omnino esse idem in essentia cum eo a quo procedit, sine omni diversitate.

2. Porro generatio uno modo accipitur communiter pro omni mutatione de non esse ad esse : et sic omnibus generabilibus convenit. Alio modo sumitur proprie, prout in rebus viventibus invenitur : et sic generatio designat originem alicujus viventis a principio vitæ conjuncto, et vocatur nativitas. Nec tamen sic procedens dicitur genitum, nisi procedat secundum rationem similitudinis : non enim capillus capitis est filius hominis. Similitudo quoque non quælibet sufficit : non enim vermis ex carne hominis nascens, est filius hominis. Itaque non sufficit similitudo in genere, sed exigitur similitudo specifica, scilicet ut procedens sit ejusdem naturæ in specie cum illo a quo procedit : ut homo generat hominem, leo leonem. Generatio ergo eorum viventium quæ procedunt de potentia in actum, includit primam rationem generationis, videlicet exitum de non esse ad esse. Generatio autem ejus quod non tendit de potentia in actum, excludit primam generationis rationem, sed admittit secundam : ut scilicet genitum accipiat a generante naturam secundum propriam similitudinem. Et hoc modo Verbi intellectus divini processio, generatio est vocanda : Filius enim est similitudo Patris, et ejusdem cum eo essentiæ, quoniam in Deo sunt idem intelligere et esse. Unde verbum humani intellectus non est filius hominis, nec ejusdem cum intellectu essentiæ, quia in nobis non sunt idem intelligere et esse. Sed in Deo sunt unum et idem esse atque cognoscere seu intelligere : ideoque Verbum Dei est verus Deus, et veri Dei verus Filius Patri consubstantialis. Quamvis autem Filius a Patre accepit esse et quidquid habet, non tamen esse Filii est sic receptum quasi non sit in se subsistens, sed in aliquod subjectum influxum. Dicitur ergo acceptum, quia non est a se ipso.

3. Amplius, quum divina processio sit secundum actionem ad intra ; actio vero ad intra in intellectuali substantia non est nisi actio intellectus et voluntatis : propterea processio quæ in divinis est præter Verbi generationem, non est nisi secundum voluntatis operationem, secundum quam amor a voluntate procedit, per quem amatum in amante consistit : sicut per verbi conceptionem, res quæ intelligitur, in intelligente esse asseritur. Quamvis ergo Dei voluntas et intellectus sint unum in re, distinctæ tamen processiones eis conveniunt et secundum ordinem se habentes. Nam amoris processio, Verbi processionem præexigit, quum nihil sit in voluntate nisi per intellectum apprehensum : non enim amatur incognitum. Quemadmodum ergo est ordo Verbi ad principium a quo profluit, quamvis secundum rem sit utriusque una essentia ; sic quamvis in divinis intellectus atque voluntas sunt idem, tamen quoniam de ratione amoris est ut non procedat nisi a conceptione intellectus, ideo habet processio amoris distinctionem ordinis vel originis a processione Verbi in divinis.

4. Præterea ista amoris processio in divinis non est generatio. Hæc enim ponitur inter intellectum et voluntatem di-

stinctio, quod intellectus perficitur per A hoc quod similitudo rei intellectæ in ipso est ; voluntas autem non sic, sed per hoc quod inclinationem habet ad rem volitam. Unde processio intellectus est secundum rationem similitudinis : propter quod generatio dicitur. Nam omne generans generat sibi consimile. Processio demum voluntatis non est secundum rationem similitudinis, sed impellentis atque moventis in aliquid. Quod ergo in divinis procedit per modum amoris, non procedit ut genitum vel Filius, sed ut Spiritus. Quo B nomine motio atque impulsio designatur : prout quis ex amore ad aliquid agendum moveri impellique dicitur. Quamvis ergo Spiritus Sanctus ab utroque divinam naturam accipiat, non tamen natus censetur, quia non secundum similitudinis rationem producitur. Pertinet tamen similitudo aliquo modo ad amorem : non quod amor sit similitudo amati, quemadmodum verbum est similitudo intellecti ; sed in quantum similitudo est amoris principium. Quia etiam processio Verbi in divinis C habet speciale nomen, dicitur enim generatio; ideo nomen processionis remanet quasi proprium Spiritui Sancto.

5. Insuper, non sunt in divinis nisi prædictæ duæ processiones ad intra, quoniam actio ad intra seu immanens non est in intellectuali natura nisi secundum intellectum et voluntatem. Potentia vero est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam sumitur emanatio ad extra, scilicet creaturarum a Deo. Rursus, quoniam Deus uno simplici actu cuncta D intelligit unoque actu omnia vult, non potest in eo esse processio Verbi ex Verbo, aut amoris ex amore ; sed est in eo unum solum Verbum perfectum, et unus amor perfectus : in quo perfecta Dei fecunditas manifestatur.

ARTICULUS XXXVIII.

1. *Utrum in Deo sint relationes reales.* 2. *An sint solum ad extra affixæ, vel divina essentia.* 3. *An possint in Deo esse plures relationes realiter condistinctæ.* 4. *Et de numero earumdem.*

1. SCIENDUM vero, quod solum in his Quæstio 28. quæ dicuntur ad aliquid, dicitur aliquid esse secundum rationem et non secundum rem. Alia enim genera prædicamentorum secundum propriam rationem important aliquid alicui inhærens ; quæ autem dicuntur ad aliquid, ex sua ratione solum respectum designant unius ad aliud. Qui respectus interdum est in ipsa re : ut quum aliquæ res secundum naturam suam ad invicem ordinatæ sunt, et intellectionem mutuam habent, ut servus et dominus. Tales ergo relationes oportet esse reales. Dum vero iste respectus est solum in apprehensione rationis, dicitur relatio secundum rationem. Quum vero aliquid procedit a principio ejusdem naturæ, oportet utrumque unius atque ejusdem ordinis esse : et sic realem relationem sortiuntur ad invicem. Divinæ autem processiones sunt in eadem natura, ideoque reales sunt. Quod ait Boetius, relationes in divinis unius ad alium esse similes relationi ejusdem ad se ipsum, verum est quoad hoc, quod in divinis non est personarum essentialis diversitas.

2. Præterea in quolibet prædicamento accidentis duo considerari possunt. Primum est esse, quod competit unicuique eorum prout est accidens : et hoc est inesse. Esse namque accidentis est inesse. Secundum est propria ratio cujuslibet eorum, quæ in omnibus accidentis generibus, præter in *ad aliquid,* sumitur per comparationem ad subjectum cui inest : sicut quantitas est mensura substantiæ, etc. Sed propria ratio relationis non attenditur in comparatione ad subjectum cui inest, sed in comparatione ad aliquid extra. Si ergo consideremus in rebus creatis relationes in quantum hujusmodi, sic sunt adsistentes, non quasi intrinsecus sed foris affixæ, sed significantes respectum quodammodo contingentem rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si autem

consideretur relatio prout est accidens, sic inhæret subjecto, habens esse accidentale in ipso. Itaque Gilbertus Porretanus, qui dicitur posuisse quod relationes in divinis sunt adsistentes seu affixæ extrinsecus (quod tamen postea in Remensi concilio fertur revocasse), non consideravit relationes nisi primo modo. Quidquid vero in rebus creatis importat esse accidentale, hoc prout Deo adscribitur, designat esse substantiale. Unde relatio, prout in creatis dicit esse subjecto inhærens, transfertur ad divina : sic quod in Deo realiter est, non tamen ut accidens, sed idem cum divina essentia in re, differens ab ea sola ratione. Relatio namque respectum seu habitudinem dicit, non ad divinam essentiam, sed ad suum oppositum ; essentia vero absolute accipitur. — Dicuntur autem non nisi duo prædicamenta esse in divinis, puta substantiæ, et ad aliquid. Omnia enim alia habitudinem includunt ad id de quo dicuntur, tam secundum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nil autem in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter simplicitatem divinam. Verumtamen, sicut septimo de Trinitate dicit Augustinus, Omnis res quæ relative dicitur, est aliquid præter relationem. Dominus enim, et homo est et alterius princeps. In rebus autem creatis, est aliquid reale sub relatione. Sed in divinis non est aliquid absolutum realiter aliud a relatione, sed ratione duntaxat. Nam divina essentia propter immensam suæ perfectionis plenitudinem, nullo nomine perfecte exprimitur ; sed ipsa in se eminentissime continet, tam id quod nomine absolute exprimitur, quam id quod importat relatio.

3. At vero, quoniam de ratione relationis est respectus ad alterum, sicut in Deo est realis relatio, sic oportet quod in eo sit realiter relativa oppositio, quæ semper distinctionem includit. Itaque in Deo est realis distinctio : non utique secundum aliquid absolutum, id est in divina essentia, sed secundum rem relativam. Paternitas quippe et filiatio realiter distinguuntur inter se, sed ambæ sunt una supersimplex Divinitatis essentia. Id autem quod dici solet, Quæ uni tertio sunt idem, sunt idem inter se, verum est in his quæ sunt idem re et ratione, ut vestimentum et tunica. Sic igitur patet quod in libro de Trinitate dicit Boetius : Substantia in divinis continet unitatem ; relatio autem multiplicat trinitatem.

4. Insuper, secundum Philosophum, quinto Primæ philosophiæ, omnis relatio fundatur, vel super quantitatem, ut duplum et dimidium ; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, pater et filius. Quum ergo in Deo non sit quantitas, omnis divina relatio fundatur super actionem, secundum quam in Deo est processio. Dictum est autem, quod in Deo sunt duæ processiones secundum duplicem actionem ad intra, videlicet intellectus et voluntatis. Secundum utramque autem processionem sumuntur duæ relationes oppositæ, quarum una est ejus quod procedit, alia ejus a quo est processio. Processio ergo Verbi dicitur generatio : relatio autem principii generationis paternitas dicitur ; relatio quoque procedentis a tali principio filiatio nominatur. Processio autem amoris in Deo proprium nomen non habet : unde nec relationes eam consequentes propria nomina sortiuntur. Sed relatio principii hujus processionis vocatur spiratio ; relatio vero procedentis, processio : quamvis hæc duo nomina non ad relationes, sed ad originem seu processionem pertineant.

ARTICULUS XXXIX.

1. *De definitione personæ.* 2. *De comparatione ejus ad subsistentiam et hypostasim.* 3. *An nomen personæ in divinis conveniat.* 4. *Quid etiam ibi designet.*

1. LICET autem in quolibet genere entis inveniantur universale et parti- Quæstio 29.
culare, maxime tamen in genere substan-

tiæ. Accidentia enim individuantur per A substantiam, substantia per se ipsam. Ideo individua substantiæ specialia nomina habent, et dicuntur hypostases, vel primæ substantiæ. Sed adhuc specialiori perfectiorique modo invenitur particulare seu individuum in substantiis intellectualis naturæ, quæ habent proprii actus dominium et agunt ac movent se ipsas, nec solum aguntur ab aliquo. Unde speciale nomen eis adscribitur, ut vocentur personæ. Definit autem Boetius personam in libro de Duabus naturis Christi, dicens : B Persona est rationalis naturæ individua substantia. Sumitur autem hic individua substantia pro re singulari in genere substantiæ. Licet vero natura multis modis sumatur, nunc tamen accipitur pro ipsa essentia rei.

2. Denique, substantia uno modo significat quidditatem quam definitio explicat : et sic Græci substantiam vocant οὐσίαν ; nos autem, essentiam vel naturam. Secundo, substantia dicitur subjectum vel suppositum quod in genere sub- C stantiæ subsistit : et vocatur suppositum, quod est nomen intentionis. Item vocatur res naturæ, in quantum naturæ communi supponitur; et subsistentia, prout consideratur ut in se subsistens, non inhærens ; dicitur quoque hypostasis vel substantia, secundum quod accidentibus substat. Et id quod tria hæc nomina in toto genere substantiarum communiter important, hoc nomen personæ in genere intellectualium substantiarum designat. Habet tamen nomen hypostasis apud Græcos ex propria D significatione, ut significet quodcumque individuum substantiæ : quamvis ex usu loquendi sumatur communius pro individuo rationalis naturæ, causa excellentiæ suæ. Unde quemadmodum nos dicimus in divinis tres personas et subsistentias ; sic Græci dicunt illic tres hypostases et substantias.

3. Porro nomen personæ Deo maxime competit quantum ad id cui nomen imponitur : pertinet enim hoc nomen ad perfectionem. Nam homines in dignitate constituti personæ solent vocari. Propter quod aliqui personam definiendo, dicunt : Persona est hypostasis proprietate ad dignitatem pertinente distincta. Sciendum autem, quod nomen hypostasis Deo non competit quantum ad id a quo nomen imponitur. Nunc enim inductum est, quod hypostasis dicitur eo quod accidentibus substet. Sed quoad id cui nomen imponitur, Deo congruit : imponitur namque ad significandum rem subsistentem. Dicit tamen Hieronymus, sub nomine hypostasis latere venenum. Nam antequam significatio ejus erat aperta apud Latinos, hæretici per hoc nomen deceperant simplices, ut confiterentur in divinis plures essentias, sicut confitemur plures personas : propter hoc quod nomen substantiæ, cui correspondet in Græco nomen ὑπόστασις, a Latinis sumatur pro essentia.

4. At vero quid nomen personæ in divinis significet, difficultatem sortitur ex hoc, quod de tribus personis pluraliter dicitur præter cetera essentialia nomina. Item non est nomen relativum : non enim ad aliquid dicitur. — Quidam ergo dixerunt, quod nomen personæ, ex propria vi non nisi substantiam seu essentiam in divinis designet, sicut hoc nomen, Deus, vel, Sapiens ; sed propter instantiam hæreticorum accommodatum est nomen hoc ex ordinatione Concilii : ut poni queat pro relativis, præsertim in plurali, vel cum nomine numerali, aut partitivo (sicut quum dicimus, Tres personæ ; et, Alia est persona Patris, etc.) ; in singulari vero numero possit sumi indifferenter, absolute, et relative. Istud autem videtur non sufficere. Si enim hoc nomen ex vi suæ significationis non importet nisi essentiam in divinis, sic hæreticorum perversa loquacitas ac loquax perversitas, impudens et garrula, non fuisset contenta ; sed magis ad resistendum confortata atque accensa. Ideoque alii asseruerunt, quod nomen personæ in divinis simul significet essentiam et relationem. Quo-

rum quidam dixerunt, quod significaret essentiam in recto, relationem vero in obliquo : dicitur enim persona, quasi per se una. Alii autem dixerunt, quod significaret essentiam in obliquo, relationem in recto : et hi veritati magis appropinquaverunt. — Advertendum ergo, quod aliquid est de significatione minus communis, quod non est de significatione magis communis. Unde alia est significatio personæ in communi, de qua nunc dictum est, et personæ divinæ. In omni vero natura intellectuali, persona significat substantiam rationalem individualem; individuum vero est, quod est indivisum seu indistinctum in se et distinctum ab aliis. In divinis autem distinctio non est nisi per relationes originis, quæ non sunt accidentales in Deo, sed sunt divina essentia, unde et per se subsistunt, quemadmodum divina essentia. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur significat relationem ut subsistentem : et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est subsistens hypostasis in divina natura. Hoc ergo modo, verum est quod persona significat relationem in recto, essentiam in obliquo. Significat quoque essentiam in recto, et relationem in obliquo, prout essentia est idem quod hypostasis. Hypostasis vero in divinis significatur ut relatione distincta. Sic ergo innotescit, quod persona stat pro relativo, non solum ex usu loquentium, sed etiam ex propria significatione. Quia demum persona significat relationem, non per modum relationis, sed ut subsistentem personam; idcirco septimo de Trinitate ait Augustinus : Quum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris : ad se quippe dicitur persona, non ad Filium. Sciendum quoque, quod hæc vox, *quid*, quandoque quærit essentiam : ut quum quæritur, Quid est homo? respondetur : Animal rationale. Interdum vero quærit suppositum : ut dum interrogatur, Quid natat in mari? et dicitur : Piscis. Et sic quærentibus, Quid sunt tres, scilicet Pater, Verbum, et Spiritus? respondendum est : Tres personæ. Quamvis autem in ratione personæ divinæ comprehendatur relatio, non tamen nomen personæ æquivoce competit Deo et angelis atque hominibus : quamvis nec univoce eis conveniat, quum nihil dicatur univoce de Deo et creaturis, juxta præhabita.

ARTICULUS XL.

1. *An sint plures personæ in divinis.* 2. *De numero earum.* 3. *Quid termini numerales significent in divinis.* 4. *Et de communitate nominis, persona.*

1. CONSEQUITUR denique ex præostensis, quod in divinis sint plures personæ. Persona namque significat relationem, ut subsistentem in divina natura hypostasim. Quum ergo sint in divinis plures relationes, sunt quoque ibi plures personæ. Hoc tamen divinæ simplicitati non derogat. In Deo enim est unitas atque simplicitas summa eorum quæ absolute dicuntur. Et sic ait Boetius, quod in Deo non est numerus. Relationum autem distinctio compositionem non facit in eo in quo est, quia ad alterum semper refertur. Quæstio 30.

2. Præterea, quamvis in Deo sunt quatuor relationes, non tamen nisi tres personæ. Nam relationes non constituunt distinctionem personarum, nisi ratione oppositionis relativæ. Ideoque oportet duas relationes oppositas ad duas pertinere personas. Relationes autem non oppositæ, ad eamdem spectant personam. Unde paternitas et filiatio duas personas constituunt : et paternitas est Pater subsistens, filiatio autem subsistens persona Filii, seu subsistens Filius. Aliæ vero duæ relationes, scilicet processio et communis spiratio, nec paternitati, nec filiationi opponuntur, sed sibi invicem : non ergo eidem personæ conveniunt; sed una earum ad distinctam personam pertinet, alia vero Patri et Filio competit. Processio vero per modum amo-

ris ad Spiritum Sanctum est pertinens. A

3. Porro omnis pluralitas divisionem consequitur. Est autem duplex divisio, scilicet : Materialis, ex divisione continui : ex qua causatur numerus, qui est de genere quantitatis, et solum invenitur in rebus materialibus. Alia vero divisio vocatur formalis, et fit per oppositas differentias : ad quam sequitur numerus seu multitudo, qui non est de aliquo certo genere, sed est transcendens, secundum quod ens partitur per unum et multa. Talis ergo numerus seu multitudo in incor- B poreis invenitur. Quidam autem non nisi primam multitudinem considerantes, quia in Deo non est quantitas discreta, dixerunt quod termini numerales nil ponunt in Deo, sed removent solum suum oppositum : et hoc Magister in Sententiis asserit. Nos vero qui affirmamus terminos numerales aliquid ponere in divinis, accipimus terminos hos, non a multitudine materiali vel numero, qui est species quantitatis, sed prout sumitur a multitudine vel numero transcendente. Hæc au- C tem multitudo se habet ad ea de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens : quod unum nihil reale addit super ens, sed indivisionem dumtaxat. Dicitur enim unum, quod est indivisum. Quidquid ergo dicitur unum, designatur ut indivisum. Pariformiter, quum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta designat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, et unum quod est principium ejus, ponunt aliquod acci- D dens, et superaddunt aliquid enti. Unde termini numerales in divinis significant ea de quibus prædicantur, nihil addendo nisi indivisionem quæ nil reale adjungit : et quoad hoc Magister bene asseruit, et auctoritates Hilarii atque Ambrosii ita concordant. Ait nempe Hilarius quarto de Trinitate : Sustulit solitudinis ac singularitatis intellectum professio consortii, id est pluralitatis. Itemque Ambrosius libro de Trinitate : Quum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit.

4. At vero certum est nomen personæ aliquo modo esse commune tribus personis in divinis : nam unaquæque earum vocatur persona, et omnes simul sunt tres personæ. Hæc autem communitas non est communitas rei, qualiter nomen essentiæ tribus commune est : quia quælibet divina persona est divina essentia, et omnes simul sunt una essentia. Si ergo persona* esset tribus personis commune secundum rem, oporteret tres personas esse unam personam. Unde communitas ista non est solum communitas intentionis vel negationis, sed rationis, eo modo quo in rebus humanis individuum vagum commune exsistit. Tale enim individuum, scilicet aliquis equus, quidam homo, importat naturam communem cum determinato modo exsistendi, qui singularibus competit. Genera vero et species ipsas naturas communes important : sed ipsum singulare, ut Socrates, vel Cicero, significat aliquid determinatum atque distinctum in natura. Nomen autem personæ non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad designandum rem in tali natura subsistentem. Hoc vero secundum rationem commune est tribus personis : nam unaquæque earum subsistit in divina natura, et est distincta ab aliis. Nomen ergo personæ secundum rationem commune est tribus.

* nomen personæ

ARTICULUS XLI.

1. *An in divinis sit Trinitas.* 2. *An Filius sit alius a Patre.* 3. *An dictio exclusiva addi possit termino essentiali in divinis.* 4. *An possit adjungi termino personali.*

1. QUONIAM in divinis conceditur pluralitas personarum, quæ numerum divinarum personarum indeterminate designat, utendum est nomine Trinitatis, quo prædicta pluralitas determinate exprimitur. Dicitur enim Trinitas, secundum etymologiam nominis, quasi trium unitas : et Quæstio 31.

sic significat unam essentiam trium personarum. Secundum proprietatem autem vocabuli, importat numerum personarum unius essentiæ; non autem significat personarum relationes. Unde secundum nomen non refertur ad aliud. Sciendum quoque, quod nomen collectivum duo includit, videlicet pluralitatem quamdam, et ordinem ad aliquod unum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, Trinitas, cum nominibus collectivis communicat; non autem quoad secundum, quia in Deo non solum est unitas ordinis, sed etiam essentiæ. Non est autem in Deo triplicitas, quæ est species inæqualitatis. Sed nec Trinitas est trina: sic enim sequeretur quamlibet Trinitatis unitatem, id est unamquamque personam esse trinam.

2. Amplius, ut ait Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Ideoque, secundum Augustinum primo de Trinitate, quum de Trinitate loquimur, cum cautela atque modestia est agendum. Dum vero de Trinitate loquimur, duos errores oppositos oportet vitare, et medium temperate servare. Arius enim concessit cum trinitate personarum trinitatem naturarum; Sabellius vero cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ideirco ad vitandum Arii errorem, cavere debemus in divinis nomina diversitatis et differentiæ, ne unitas tollatur essentiæ. Possumus vero uti nomine distinctionis, ratione relativæ oppositionis. Si ergo alicubi in Scriptura authentica differentia vel diversitas personarum asseritur, sumitur diversitas seu differentia loco distinctionis. Rursus, ne divinæ naturæ auferatur simplicitas, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Et ne tollatur personarum æqualitas, vitatur disparitas. Ne autem negetur in Deo similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis. — Item ad vitandum errorem Sabellii, vitandum est nomen singularis, ne tollatur communicabilitas divinæ essentiæ. Unde septimo de Trinitate ait Hilarius: Patrem aut Filium singularem Deum prædicare, A sacrilegum est. Ne autem tollatur numerus personarum, vitare oportet nomen unici; et etiam nomen confusi, ne auferatur ordo naturæ a divinis personis. Propter quod Ambrosius libro primo de Fide dicit: Nec confusum est quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. Vitandum est etiam nomen solitarii, ne consortium Trinitatis negetur. Unde quarto de Trinitate Hilarius: Nobis (inquit) nec solitarius, neque diversus Deus confitendus est. — Verum hoc nomen, B Alius, masculine acceptum, non nisi personalem distinctionem designat: et ergo convenienter dicitur Filius alius a Patre, quia est aliud suppositum, aliaque divinæ naturæ hypostasis, quam Pater. Diversitas vero requirit distinctionem substantiæ. Differentia etiam distinctionem ex parte formæ insinuat. Forma autem in divinis una sola est. Et ergo nomen differentiæ non proprie convenit in divinis. Utitur tamen eo Damascenus in divinis, secundum quod proprietas relativa per modum C formæ significatur in divinis. Dicit enim, quod hypostases non differunt ad invicem secundum substantiam, sed secundum determinativas proprietates.

3. Adhuc autem, advertendum quod hæc dictio, Solus, teneri potest categorice et syncategorice. Dicitur autem dictio categorica, quæ ponit rem significatam circa aliquod suppositum: ut albus circa hominem, quum dicitur homo albus. Sic ergo accipiendo hoc nomen, Solus, addi non potest alicui termino in divinis. Poneret D enim solitudinem circa illum, et sic sequeretur Deum esse solitarium. Dictio autem syncategorica nominatur, quæ ordinem prædicati ad subjectum importat: ut omnis, nullus; et etiam hæc dictio, Solus, quando excludit omne aliud suppositum a subjecti consortio: ut quum dico, Socrates solus scribit, non est sensus quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei in actu scribendi conjunctus, quamvis multi secum exsistant. Hoc igitur modo potest hæc dictio, Solus, addi termino

essentiali in divinis, prout omnia alia a [A] consortio prædicati tolluntur : sicut quum dico, Solus Deus est æternus. Sciendum vero, quod si in divinis non esset personarum pluralitas, Deus solitarius diceretur, licet angeli et animæ sanctæ cum eo exsisterent. Solitudo enim non tollitur per associationem rerum alterius naturæ. Nam homo stans in horto dicitur esse solus, quamvis sint ibi multæ plantæ et arbores. Angeli autem et animæ sunt extraneæ quidditatis a divina natura.

4. Præterea hæc propositio vel sibi con- [B] similis, Solus Pater est Deus, quum scilicet dictio exclusiva adjungitur termino personali in divinis, est multiplex. Nam, ut dictum jam est, si solus servetur categorice, falsa est ; si vero teneatur syncategorice, multiplicem sensum habet. Nam si excludat a forma subjecti, sic vera est : est enim sensus, Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater. Et sic sexto de Trinitate exponit eam Augustinus. Hic tamen sensus non est in modo loquendi consuetus. Unde secundum [C] proprium sensum excludit a prædicati consortio. Si ergo excludit alium masculine, est falsa ; si vero alium excludit neutraliter, vera est : Filius enim et similiter Spiritus Sanctus est alius a Patre, non aliud. Sed quoniam solus proprie concernit subjectum, magis se habet ad excludendum alium masculine, quam aliud. Ideo hujuscemodi locutio non est extendenda, sed exponenda, si alicubi comperiatur in Scriptura authentica. Ecclesia autem quæ cantat de Filio, Tu solus san- [D] ctus, Tu solus Dominus, etc., non absolute hoc dicit, sed mox addit : Cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris.

ARTICULUS XLII.

1. An per naturalem rationem possint cognosci divinæ personæ. 2. Et an sint eis aliquæ notiones attribuendæ.

Quæstio 32. 1. OSTENSUM est autem in superioribus, Deum non posse agnosci per naturalem rationem, nisi ex creaturis, prout causa cognoscitur per effectum. Quum ergo trium personarum sit una virtus agendi et indivisa actio ad extra, non possunt ex creaturis cognosci nisi quæ ad divinæ essentiæ unitatem respiciunt. Unde trinitas personarum naturali ratione non patet. Et qui eam demonstrare nituntur, dupliciter fidei derogant. Primo, quantum ad ejus dignitatem, quoniam fides est de invisibilibus quæ naturalem rationem transcendunt. Dicit enim Apostolus, quod est de non apparentibus. Et hoc est di- *Hebr.* XI, 1. gnitas ejus. Secundo, quantum ad utilitatem trahendi infideles ad fidem : qui quum rationes fidelium audirent et propter illas eos credere æstimarent, deriderent Christianos, quod propter hujuscemodi rationes fidei assentirent. Fides ergo fidelibus est per auctoritatem probanda ; contra infideles autem est per rationem defendenda, ostendendo quod non sit impossibilitatem falsitatemve continens. — Veruntamen sunt quædam verba philosophorum et item Sanctorum, ex quibus videtur quod divinæ personæ philosophis quoque patuerint. Ait enim Aristoteles primo Cœli et mundi : Per hunc numerum (ternarium scilicet) adhibuimus nos ipsos et magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. Item ex septimo Confessionum ait Augustinus : Ibi, id est in libris Platonicorum, legi non quidem his verbis, sed hoc idem multis et multiplicibus suaderi considerationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum, et cetera quæ ibi sequuntur. Dicit quoque in glossa Exodi octavo, ubi habetur quod magi Pharaonis defe- *Exod.* VIII, 18. cerunt in tertio signo : id est in notitia tertiæ personæ, videlicet Spiritus Sancti : ubi videtur innuere, quod ad minus duas cognoverant. Rursus, Trismegistus asseruit : Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem : per quæ videtur generatio Filii atque processio Spiritus Sancti insinuari. — Sed respondendum, quod verbum Aristotelis non est sic intelligen-

dum, quod philosophi posuerint numerum ternarium in Deo : sed quod ternario quodam utebantur in cultu divino, videlicet in sacrificiis et orationibus, propter ternarii numeri perfectionem. Quod vero ex verbis Augustini inducitur, solvitur. Nam Platonici posuerunt Verbum in Deo, non prout verbum dicit personam a Patre distinctam, sed rationem idealem, per quam Deus omnia agit : quæ ratio Filio appropriatur, quum sit ipse sapientia Patris. Dicuntur autem gentiles vel philosophi defecisse in tertio signo vel notitia Spiritus Sancti, non quod Patrem ac Filium noverant ; sed quia circa bonitatem, quæ
Rom. I, 21. Spiritui Sancto appropriatur, errabant : eo quod quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt. Vel respondendum, quod Platonici ponebant unum primum ens, quod vocabant patrem totius universitatis : post quem ponebant aliam substantiam creatam omnium in se rationes rerum continentem, quam appellabant mentem, vel paternum intellectum : ut refert Macrobius super Somnium Scipionis. Non autem ponebant substantiam aliquam tertiam separatam Spiritui Sancto correspondentem. Sic vero non ponit fides catholica Patrem et Filium secundum substantiam differentes ; sed hic fuit error Origenis et Arii, Platonicos in isto sequentium. Verbum quoque Trismegisti non est referendum ad emanationem Filii et Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi : nam unus Deus unum mundum produxit propter sui ipsius amorem. — Veruntamen Richardus de S. Victore conatus est sanctam Trinitatem per rationem probare, maxime quia nullius boni possessio jucunda est absque consortio. Alii hoc probaverunt ex immensitate divinæ bonitatis, quæ se in infinitum germen communicare atque effundere potest. Quidam vero id probabant ex processione verbi et amoris in mente humana. Sciendum ergo, quod dupliciter potest aliquid probari. Primo, per hoc quod ostenditur ipsum fundamentum rei esse rationabile et suf-

A ficienter firmum ac certum : quemadmodum probant philosophi quod motus cœli sit uniformis in velocitate. Secundo, aliquid probatur, non quoad suum radicale fundamentum, sed per hoc quod ostenduntur sequentia non esse dissona illi principio : sicut astrologi probant esse epicyclos atque excentricos, quia per hoc possunt salvari quæ circa motum cœli manifeste contingunt : hæc vero ratio non est sufficienter probans, forte enim per alium modum hæc possent salvari. Et
B hoc secundo modo potest Trinitatis mysterium probari. Quamvis autem immensa sit bonitas Dei, non tamen consequitur Deum infinitum producere : quia in creatione rerum ex solo hoc ostenditur bonitas Dei et virtus ejus immensa, quod cuncta ex nihilo condidit. Quod vero adjicitur, Nullius rei est jucunda possessio sine consortio, verum est in his quorum unum non continet plenitudinem bonitatis perfectam, sed indiget associatione alterius. Similitudo quoque de verbo et
C amore nostri intellectus ad Deum est omnino dissimilis.

2. Denique Præpositivus divinam simplicitatem attendens, proprietates seu notiones dixit non esse ponendas in divinis personis ; sed si alicubi in Scripturis veniantur, exponebat abstractum pro concreto : ut quum dicimus, Rogo tuam benignitatem, id est, te benignum. Sed sicut præinductum est, non derogat divinæ simplicitati uti abstractis notionaliter in divinis. Sicut enim Deum cognoscimus, sic
D eum nominamus. Cognoscimus vero eum ex sensibilibus rebus : in quibus ipsum quod est completum atque subsistens significatur per nomen concretum ; simplex autem forma ejus significatur in abstracto, ut humanitas. Pariformiter, Deus ratione suæ subsistentiæ et perfectionis significatur per nomen concretum ; ratione vero suæ simplicitatis, in abstracto. — Oportet demum, non solum essentialia nomina in divinis significari, tam concrete quam abstracte, sed etiam personalia.

Sicut enim dicimus, Deus et Deitas, sic A oportet nos dicere, Pater et Paternitas. Ad quod duo nos cogunt. Primum est, hæreticorum instantia. Nam sicut confitemur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum tresque personas; ita oportuit nos dicere quo essent unum, et quo tres. Unde, sicut respondemus eas esse unum deitate vel essentia; sic fateri oportet, quod sint tres quibusdam proprietatibus, quæ notiones dicuntur, atque in abstracto significantur. Secundo, oportet ponere notiones in divinis, quoniam B una persona refertur ad duas personas, videlicet Pater ad Filium et Spiritum Sanctum; non autem una relatione, quia sic duæ personæ referrentur ad Patrem una relatione. Quumque sola relatio in divinis personas multiplicet, sequeretur duas personas esse unam personam. — Nec valet Præpositivi responsio qua ait, quod sicut Deus ad creaturas uno modo se habet, non autem econtra, sic Pater ad Filium et Spiritum Sanctum una relatione referatur, licet Filius et Spiritus Sanctus diversimo- C de se habeant ad Patrem. Nam specifica ratio relativi est esse ad alium : non ergo possunt duæ relationes esse distinctæ, si ex opposito una eis relatio correspondeat. Omnes autem creaturæ secundum unam speciem relationis referuntur ad Deum, videlicet secundum quod sunt creaturæ ipsius. Filius vero et Spiritus Sanctus non secundum unam relationis speciem referuntur ad Patrem. Non ergo est simile de creaturis et ipsis. Item relatio Dei creatoris ad creaturas non est realis, sed ra- D tionis; relatio autem Patris ad Filium et Spiritum Sanctum realis est. — Itaque notiones significantur in divinis, non ut res quædam, sed ut rationes quibus cognoscuntur personæ, quamvis notiones sint realiter in Deo. Hinc ergo contingit, quod ea quæ dicunt aliquem actum vel essentialem vel personalem, non possunt de notionibus dici : hoc enim repugnaret modo significandi ipsarum. Non enim possumus dicere : Paternitas generat, vel, sapiens est. Sed essentialia, quæ non habent ordinem ad actum sed removent conditionem creaturæ a Deo, de notionibus prædicantur. Dicere enim possumus : Paternitas est æterna, Filiatio est immensa, etc. Similiter, propter identitatem rei possunt substantiva et personalia de notionibus prædicari, dicendo : Paternitas est Deus; et, Deitas est Pater.

ARTICULUS XLIII.

1. *De numero notionum in divinis.* 2. *Et an liceat circa eas diversimode opinari.*

1. NOTIO igitur dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem; ad originem vero exigitur a quo, et alius qui ab illo : et secundum hos modos potest innotescere divina persona. Quum ergo Pater non sit ab aliquo, non innotescit per hoc quod est ab alio, sed per hoc quod est a nullo : sicque innascibilitas ponitur notio Patris. In quantum autem alius est ab ipso, innotescit dupliciter : nam prout Filius est ab ipso, innotescit notione paternitatis; sed prout Spiritus Sanctus ab eo est, innotescit communi spiratione. Filius quoque innotescit dupliciter : nam prout est ab alio, nascendo, innotescit per filiationem; prout vero alius, scilicet Spiritus Sanctus, est ab ipso, innotescit communi spiratione, quemadmodum Pater. Spiritus Sanctus quoque innotescit per hoc, quod est ab alio vel aliis : et sic innotescit per processionem. Nulla autem persona divina ab ipso producitur; nec tamen ex hoc potest sumi aliqua notio ejus. Hoc namque ad dignitatem non pertinet. Notio autem est proprietas personæ, quæ ad dignitatem est pertinens. — Quinque ergo sunt notiones in divinis, videlicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, processio. Quarum quatuor sunt relationes : innascibilitas enim non exstat relatio. Quatuor quoque earum sunt proprietates : nam communis spiratio non

exsistit proprietas, quia duabus personis competit. Tres vero sunt notiones personales, id est constituentes personas, videlicet paternitas, filiatio, processio. Sciendum autem, quod sola oppositio facit pluralitatem in divinis. Quum ergo plures proprietates unius personæ non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter; nec tamen de se invicem prædicantur, ut diversæ personarum rationes : sicut non dicimus, quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, quamvis potentia Dei sit ejus scientia.

2. Denique, ad fidem aliquid dupliciter pertinet, scilicet : Directe, ut articuli fidei : et circa hoc falsum opinari, hæresim efficit, maxime si pertinacia adsit. Secundo, pertinet aliquid ad fidem indirecte, videlicet ex quibus sequitur aliquid fidei contrarium : velut si quis asserat Samuelem non esse Elcanæ filium : ex quo sequeretur Scripturam divinam falsum quid continere. Circa talia autem licet diversimode opinari sine periculo hæresis, antequam sit determinatum ex hoc sequi aliquid contra fidem : si enim post hanc determinationem præsertim ab Ecclesia factam quis aliter opinetur, incurritur hæresis. Unde nunc multa reputantur hæretica, quæ olim non erant hæretica, propter novam determinationem Ecclesiæ, vel quia nunc est magis apertum quid inde sequatur. Sic ergo dicendum, quod circa notiones divinas aliqui sine periculo hæresis diversa opinati sunt, non intendentes inducere aliquid contra fidem. Si vero aliquis circa notiones falsum opinaretur, considerans quod ex hoc aliquid consequatur contrarium fidei, hæresim protinus illaberetur.

ARTICULUS XLIV.

1. *An Patri conveniat esse principium.*
2. *An persona Patris designetur proprie hoc nomine, Pater.*

Quæstio 33. 1. DICITUR autem principium, omne id a quo aliquid procedit. Quum ergo Filius sit a Patre et etiam Spiritus Sanctus, constat Patrem esse dicique posse principium Filii et Spiritus Sancti. Græci autem utuntur indifferenter in divinis nomine principii et nomine causæ. Dicunt enim Patrem esse causam Filii. Sed Latini doctores non utuntur nomine causæ in divinis, quoniam principium est magis commune quam causa. Nam prima pars rei vel terminus appellatur principium rei, non causa. Nomina autem in tanto aptius competunt Deo, quanto communiora sunt : quo enim fuerint communiora, tanto minus determinant modum specialem essendi. Causa autem importare videtur diversitatem et dependentiam atque distantiam inter effectum et se : sicut in omnibus causæ generibus elucescit. Hæc vero non competunt Deo : et ergo nomen causæ est vitandum in divinis. — Rursus, in dictis Græcorum habetur, quod Filius et Spiritus Sanctus principientur. Latini autem quamvis dicant Patrem esse principium, non tamen affirmant Filium vel Spiritum Sanctum esse principiatum, quatenus omnis occasio errandi vitetur. Principiari enim, ad minorationem ac subjectionem spectare videtur. Itaque, licet Pater sit principium, non tamen Filius dicitur principiatum. Cui simile est quod nono de Trinitate ait Hilarius : Donantis auctoritate Pater major est, non autem minor Filius. Est enim in Patre quædam auctoritas respectu Filii ac Spiritus Sancti; sed hæc nullam inferioritatem vel imperfectionem in Filio et Spiritu Sancto admittit. Nam nomen principii prout in divinis competit, non prioritatem sed originem dicit.

2. Porro nomen illud dicitur rei proprium, quod designat id quo res ab omnibus aliis differt. Quum ergo Pater in divinis per paternitatem a ceteris distinguatur, consequens est hoc nomen, Pater, personam Patris proprie significare. Dictum est enim superius, quod hoc nomen, Pater, in divinis significat relationem paternitatis ut subsistentem in divina natura : quemadmodum nomen personæ in divinis importat relationem ut rem subsistentem.

Advertendum vero, quod generatio atque paternitas, verbum quoque, et similia quædam, proprie et non metaphorice in divinis ponuntur, quantum ad rem significatam, quamvis non ad modum significandi. Imo per prius dicuntur de Deo quam aliis. Dicit enim Apostolus ad Ephesios : *Ephes.* III, 14, 15. Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, a quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur. Generatio quippe speciem sumit a termino ad quem, qui est forma seu natura generati : et quo forma hæc fuerit formæ generantis propinquior atque similior, eo est generatio verior et item perfectior. Nam generatio univoca est perfectior quam æquivoca, quoniam de ratione generantis est, ut generet sibi simile in natura. In divinis autem forma geniti ac generantis est etiam numero una; in creatis vero est una in specie. Ideoque generatio et paternitas per prius dicitur in divinis quam in creaturis : imo hoc ipsum quod in divinis non est distinctio generantis et geniti nisi secundum relationes, ad veritatem et perfectionem generationis et paternitatis est pertinens.

ARTICULUS XLV.

1. *An Pater per prius dicatur de Deo prout tenetur essentialiter, vel personaliter.* 2. *Et an Patri sit proprium esse ingenitum.*

1. NOMEN denique unumquodque de illo per prius dicitur, in quo tota sua ratio salvatur : quemadmodum nomen hoc, Leo, per prius dicitur de bruto quam homine. Ostensum est autem in præinductis, quod ratio paternitatis ac filiationis perfecte et vere est in Deo Patre Deoque Filio. Palam est ergo, quod Pater per prius dicitur de Deo, prout Pater personaliter dicitur, id est, prout refertur ad divinam personam, quam secundum quod essentialiter dicitur, id est, prout ad creaturas refertur. Creaturæ enim non nominantur filii Dei, nisi secundum imperfectam divinæ perfectionis participationem : et quo plus de divina plenitudine habent, eo perfectius ad rationem filiationis accedunt. Pater autem essentialiter de tota Trinitate et singulis personis respectu creaturarum dicitur : quarum quædam dicuntur filii Dei propter similitudinem vestigii, ut inanimata et irrationalia; quædam propter similitudinem imaginis, ut homo ; quædam propter similitudinem gratiæ, ut filii adoptivi ; quædam propter similitudinem gloriæ, sicut Beati.

2. Præterea, ut in creaturis aliquid dicitur principium primum et aliquid principium secundum : sic in divinis quædam persona, videlicet Pater, vocatur principium non de principio, quia a nullo est ; quædam dicitur principium de principio, scilicet persona divina ab alia profluens. Sicut ergo in creaturis primum principium dupliciter innotescit (videlicet : per hoc quod habet ordinem ad principiata, quod convenit sibi in quantum principium ; secundo, per hoc quod dicitur primum, saltem in certo ordine : et ita cognoscitur per hoc quod a nullo est) : sic Pater, in quantum est principium, innotescit paternitate quantum ad Filium, et communi spiratione quantum ad Spiritum Sanctum ; sed in quantum non est de principio, innotescit per innascibilitatem, quam designat hoc nomen, Ingenitus. Sic ergo ingenitum esse est proprium Patri.

Ingenitus autem, secundum Augustinum quinto de Trinitate, negationem generationis passivæ importat : tantum enim valet sicut non Filius. Quandoque tamen accipitur negative dumtaxat, scilicet pro non genito : et sic convenit Spiritui Sancto. Alio autem modo accipitur privative : non tamen aliquam imperfectionem includendo, videlicet aliquid quod natum est haberi ; sed dicitur sic privative, quia natum est haberi ab alio quod est ejusdem naturæ vel generis secum. Et sic esse ingenitum dicitur privative de Patre : nam Filius, qui ejusdem naturæ est cum eo, est genitus. Verumtamen, quia ingenitum sic

dictum competit Sancto Spiritui, si ingenitum erit proprium Patri, oportet in nomine ingeniti intelligere quod personæ tali conveniat quæ non est de alia : sic enim proprium erit Patri. Dicitur quoque ingenitum non essentialiter, sed per reductionem relative : reducitur enim ad genitum, sicut negatio ad affirmationem.

ARTICULUS XLVI.

1. *Utrum Verbum in divinis dicatur essentialiter vel personaliter.* 2. *An sit proprium nomen Filii.* 3. *Et an in nomine Verbi importetur respectus.*

Quæstio 34. 1. VERBUM præterea quatuor modis accipitur. Manifestius vero accipitur pro verbo vocali quod ab interiori verbo procedit, quantum ad duo quæ in verbo exsistunt, quæ sunt vox et significatio vocis. Vox quippe, mentis conceptum significat, prout ex imaginatione procedit. Ideoque primo atque præcipue, interior mentis conceptus verbum vocatur. Secundo, vox vocalis, quæ est interioris verbi repræsentativa. Tertio, verbum sumitur pro ipsa imaginatione vocis. Hos autem tres modos verbi Damascenus ponit. Quarto autem accipitur verbum improprie pro effectu vel opere verbi : ut dum dicitur, Hoc est verbum quod dixi tibi ; vel, Hæc sunt verba quæ facietis. Unde quintodecimo de Trinitate ait Augustinus : Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, sed antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo scriptum est : In principio erat Verbum. De ratione autem conceptus cordis exigitur, ut a corde concipientis procedat. Unde Verbum in divinis proprie sumptum personaliter dicitur, non essentialiter : sumitur enim pro persona quæ vere ab alia profluit. Quod vero ait Origenes super Joannem, quod Verbum metaphorice in divinis dicatur, origo fuit Arianæ impietatis :

A cujus, ut Thomas affirmat, Origenes fons fuit. — Sciendum vero, quod inter omnia quæ ad intellectum pertinent, solum Verbum personaliter relativeque dicitur : cetera enim absolute dicuntur. Quum ergo ait Augustinus quod Verbum est notitia Patris, non sumitur notitia pro actu vel habitu intelligentis, sed pro illo quod Deus intelligendo cognoscit et concipit. Nomen autem cogitationis in divinis proprie locum non habet, quamvis Anselmus eo sæpe utatur improprie. Idcirco quintodecimo B de Trinitate dicit Augustinus : Ita dicitur illud Dei Verbum, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid quasi volubile credatur de Deo. — Item, quemadmodum Verbum in divinis proprie dicitur personaliter, improprie vero essentialiter ; ita et dicere. Sicut igitur Verbum non est Patri et Filio atque Spiritui Sancto commune, sed proprium Filio ; sic tres personæ non sunt unus dicens, quamvis sint unus intelligens. Quum ergo ait Anselmus quod Pater est intelligens, et Filius est intelligens, etc., sic unaC quæque trium personarum est dicens : improprie accipit dicere pro intelligere, quæ tamen differunt. Intelligere namque solam habitudinem significat intellectus ad id quod intelligitur, nullam rationem originis importando ; dicere autem principaliter importat habitudinem ad verbum mente conceptum. Est enim dicere, verbum proferre : quod non competit nisi uni soli personæ in divinis. Dici vero cuilibet personæ competit : quia et id quod verbo significatur, videlicet res ipsa, dicitur.

D 2. Porro, quum Verbum in Deo non metaphorice sed proprie accipiatur, ideo ponitur proprium nomen Filii : significat equidem emanationem intellectus, quæ in Deo generatio appellatur. Quum autem Scriptura de Filio dicit, Portans omnia *Hebr.* I, 3. verbo virtutis suæ, sumitur verbum improprie pro verbi effectu, puta imperio Dei.

3. At vero Verbum Dei respectum habet non solum ad Patrem, sed etiam ad creaturas. Sicut enim Pater uno actu se

ipsum et universa intelligit; sic una conceptione Verbum producit, quod est imago Patris et omnium creaturarum exemplar. Et hoc Verbum est creaturarum expressivum atque factivum, Patris vero est solum expressivum.

ARTICULUS XLVII.

1. *An imago dicatur personaliter in divinis.* 2. *Et an sit propria Filio.*

Quæstio 35. 1. AD rationem vero imaginis requiritur similitudo; nec sufficit nisi similitudo in specie, vel in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime repræsentatur per figuram : ea enim quæ specie differunt, diversas sortiuntur figuras. Similitudo vero prædicta non sufficit ad rationem imaginis, nisi ratio quoque originis competat : non enim est aliquid alicujus imago, nisi ex similitudine ejus proficiscatur, secundum Augustinum libro LXXXIII Quæstionum. Ad hoc ergo quod aliquid sit imago, oportet quod ex alio prodeat secundum similitudinem speciei, vel secundum similitudinem in signo speciei. Quæ autem in divinis originem vel processionem important, personaliter dicuntur. Patet ergo quod imago in divinis non essentialiter sed personaliter dicatur. Exemplar vero proprie dicitur, ad cujus similitudinem aliquid fit : et sic quandoque imago accipitur pro exemplari, ut dum ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum : Una est sanctæ Trinitatis imago ad quam factus est homo. Dicit autem Hilarius in libro de Synodis : Imago est ejus ad quam imaginantur res specie indifferentes. Et sumitur hic species pro forma producta ad imitationem alterius.

2. Præterea, doctores Græcorum indifferenter dicunt Spiritum Sanctum et Filium esse imaginem Patris. Latini vero non nisi Filio attribuunt nomen imaginis, quia de eo solo in canonica Scriptura invenitur, quemadmodum ad Colossenses primo dicit Apostolus : Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Similitudo namque includitur in ratione imaginis. Spiritus Sanctus autem non procedit per modum similitudinis, sicut Verbum : unde nec natus vocatur, sed per modum cujusdam impulsionis, quum sit amor, qui est unionis origo. Aliter quoque est homo Dei imago, quam Filius Dei Patris. Filius enim est Patris imago prout imago est in re ejusdem naturæ secundum speciem : sicut imago regis est in filio suo. Homo autem dicitur Dei imago prout similitudo invenitur in re alterius generis : quemadmodum imago regis est in denario. Coloss. I, 15.

ARTICULUS XLVIII.

1. *An Spiritus Sanctus sit proprium nomen divinæ personæ.* 2. *An illa persona procedat ex Patre et Filio.* 3. *An procedat ex Patre per Filium.* 4. *Et an Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.*

1. SICUT autem præinductum est, processio tertiæ personæ in divinis non habet proprium nomen : et sic relationes quæ secundum eam sumuntur, non habent proprium nomen, sed explicantur per accommodationem nominibus processionis et spirationis, quæ potius actus notionales nominant quam relationes. Sic nomen tertiæ personæ proprium non habetur, sed accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, Spiritus Sanctus : et hoc convenienter propter duo. Primo : nam quum Spiritus Sanctus sit amor et spiritus Patris ac Filii, recte exprimitur nomine utrique communi : nam Pater spiritus est, et Filius spiritus est, et uterque est sanctus. Secundo, ratione significationis. Spiritus namque in rebus corporeis impulsionem et motionem importat : nam ventum et flatum spiritum dicimus. Est autem amori hoc proprium, ut impellat et moveat amantem in amatum. Sanctitas quoque attribuitur rebus quæ in Deum ordinantur. Quum ergo tertia persona per Quæstio 36.

modum amoris quo Deus amatur procedat, convenienter Spiritus Sanctus est dictus, sumendo hoc, scilicet Spiritus Sanctus, in virtute unius dictionis. Si enim sint duæ dictiones, tunc tota Trinitas et quævis persona est spiritus sanctus. Imo spiritus creati beati, sunt spiritus sancti. Nam quum corporeus spiritus invisibilis sit et de materia modicum habeat, ideo omnibus immaterialibus invisibilibusque substantiis hoc nomen, Spiritus, attribui solet. Quamvis demum de Patre in divinis et etiam de Spiritu Sancto dicere valeamus, Pater noster, et, Spiritus noster; non tamen de Filio dicimus, Filius noster. In Filio enim sola relatio ad Patrem designatur: in nomine autem Patris intelligitur relatio principii, et in Spiritu Sancto importatur vis quædam motiva. Deus autem est principium nostrum movetque nos.

2. Præterea, oportet concedere Spiritum Sanctum, non solum ex Patre, sed ex Patre et Filio procedere : aliter enim non posset distingui a Filio, quoniam sola relatio ratione oppositionis multiplicat personas divinas. Nam in Patre sunt duæ relationes, videlicet paternitas et communis spiratio : quæ non constituunt duas personas, eo quod oppositionem non habeant. Si ergo in Filio et Spiritu Sancto non sunt nisi duæ relationes, per quas referuntur ad Patrem, illæ relationes non haberent oppositionem, sicut nec duæ relationes Patris, per quarum unam refertur ad Filium, et per aliam ad Spiritum Sanctum. Quo dato, prædictæ relationes Filii et Spiritus Sancti non inducerent personalem distinctionem, sed constituerent unam personam duas relationes habentem oppositas relationibus Patris : hoc autem est contra fidem. Necesse est ergo Filium et Spiritum Sanctum referri ad invicem per relationes oppositas. Oppositio autem relationum secundum originem sumitur in divinis, videlicet principii, et ejus quod est a principio. Vel ergo Filius est a Spiritu Sancto, quod nemo concedit : vel Spiritus Sanctus a Filio, quod nos confitemur.

A Et huic veritati concordat ratio processionis amborum. Filius quippe procedit per modum intellectus, ut verbum ; Spiritus Sanctus vero per modum voluntatis, ut amor. Amor autem necessario a verbo procedit : nil enim amamus, nisi quod mentis conceptu seu verbo cognoscimus. Item, in omni opere Dei est ordo quidam, secundum quod ordinate a Deo procedunt diversa : in quo sapientia Dei refulget. Quum ergo Filius et Spiritus Sanctus a Patre emanent, si non sit inter eos ordo naturæ,

B videlicet quod sit unus ab alio, nullus ordo erit inter eos. — Unde quidam Græcorum dicuntur concedere, quod Spiritus Sanctus sit a Filio, et fluit ab eo : nolunt tamen admittere quod procedat a Filio. Quod ex protervia fieri certum est, quum nomen processionis convenientissimum sit in his quæ ad originem spectant. Rationabiliter autem in nostro Symbolo additum est : Qui ex Patre Filioque procedit. Hoc enim auctoritate summi Pontificis factum est propter errorem recenter insurgentem

C dicentium quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio. In antecedentibus vero Symbolis non fuit necesse hoc addi, quia nondum fuit hic error exortus. In quolibet namque Concilio institutum est aliquod Symbolum propter errorem aliquem in Concilio condemnandum. Error vero de processione Spiritus Sancti ex Nestorianis incepit, sicut in Symbolo quodam eorum damnato in Ephesino concilio patet. Quem postea secutus est Theodoricus* Nestorianus cum aliis multis, inter quos exstitit

D Damascenus, qui ait : Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, sed Spiritum Filii nominamus. — Quod autem in legenda S. Andreæ dicitur, Pax vobis et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et in unum Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum, et in unum Spiritum Sanctum ex Patre procedentem et in Filio permanentem, istis non derogat : nam et Filius in Patre manet. Vel hoc dicitur de Filio ratione hu-

* Theodoretus

manæ naturæ; vel quia Spiritus Sanctus est amor, et sic quiescit in Filio, sicut amor amantis in amato.

3. Denique, in omni locutione qua aliquis dicitur operari per alium, præpositio *per* designat in causali aliquod genus causæ vel principii actus illius. Quum autem actio sit inter agentem et id quod agitur media, interdum illud causale, cui adjungitur præpositio *per*, est causa actionis, prout ab agente egreditur, et sic est causa agenti ut agat in quocumque sit genere causæ. Quum vero illud causale est causa actionis, prout terminatur ad effectum, tunc non est agenti causa agendi. Unde quidam dicunt, quod præpositio *per*, quandoque notat actionem in recto, ut quum dicitur, Rex operatur per ballivum; quandoque in obliquo, ut quum dicimus, Ballivus agit per regem. Filius autem habet a Patre quod ab ipso procedit Spiritus Sanctus. Ideoque dici potest : Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum; vel : Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium : quod idem est. Verumtamen advertendum, quod in omni actione duo sunt, scilicet suppositum agens, et virtus agendi. Quum ergo Patris et Filii sit una virtus spirandi, nullum est ibi medium ex hac parte. Si autem considerentur duæ personæ Patris et Filii : sic Spiritus Sanctus est a Patre immediate, prout ab eo procedit; et item mediate, secundum quod a Filio est. Sic ergo Filius non est causa Spiritus Sancti secunda vel instrumentalis, quamvis sæpe Spiritus Sanctus dicatur a Patre principaliter procedere, eo quod Filius a Patre accepit hoc ipsum quod Spiritus Sanctus ab ipso procedit.

4. Amplius, ut nunc ubertim prætactum est, sola oppositio relativa est causa distinctionis in divinis. Pater ergo et Filius sunt unum in omnibus in quibus non convenit eis oppositio relativa. In hoc autem quod sunt principium Spiritus Sancti, non opponuntur relative : ideoque sunt unum principium Spiritus Sancti. Nam quamvis principium non omnino absolute dicatur, sed proprietatem importet : hæc tamen proprietas in divinis substantive significatur : et ergo accipit numerum a forma significata. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ seu essentiæ significatæ hoc nomine, Deus ; sic sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem proprietatis, quam nomen principii in divinis significat. Conveniunt enim Pater et Filius in proprietate spirativa, quæ est in ambobus una quemadmodum divina essentia. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures. Procedit enim ab eis ut amor unitivus amborum. Et ergo Pater et Filius possunt dici duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum, non tamen duo spiratores, propter unam spirationem activam.

Item, sciendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Sicut ergo Pater non est similior sibi ipsi quam Filio, sic Filius non est similior Patri quam Spiritui Sancto. Rursus, verbum S. Hilarii, qui ait secundo de Trinitate, Spiritus Sanctus a Patre et Filio actoribus confitendus est, oportet exponi, non extendi. Ponitur enim substantivum pro adjectivo, videlicet Actoribus, pro Agentibus.

ARTICULUS XLIX.

1. *An amor sit proprium nomen Spiritus Sancti.* 2. *Et utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.*

1. MODO sæpe ostensum est, quemadmodum processio illa in divinis quæ est per modum intellectus, sit notior quam illa quæ est per modum voluntatis. Et ergo inventa sunt nomina magis propria ad designandum illa quæ concernunt emanationem Verbi ab intellectu, quam QUÆSTIO 37.

quæ ad processionem Spiritus Sancti pertinent, qui per modum emanationis voluntatis procedit. Ergo quibusdam circumlocutionibus utimur, ad significandum ea quæ tertiam in divinis personam respiciunt. Verumtamen, sicut ex hoc quod aliquis rem intelligit, provenit quædam conceptio intellectualis in intelligente de re intellecta, quæ verbum vocatur; sic ex hoc quod quis aliquid amat, provenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis, per quam amatum est in amante, quemadmodum res intellecta in intelligente. Sed ex parte intellectus sunt inventa vocabula ad designandum habitudinem intelligentis ad rem intellectam : ut intelligere, quod essentialiter dicitur. Sunt quoque inventa vocabula ad insinuandum processum intellectualis conceptionis, videlicet dicere, et verbum. — Sed ex parte voluntatis non sunt inventa vocabula quæ importent respectum impressionis seu affectionis rei amatæ, quæ ponitur in amante ad suum principium, aut econverso, præter diligere atque amare, quæ proprie habitudinem dicunt amantis ad amatum. Idcirco, propter vocabulorum penuriam designamus habitudinem prædictæ impressionis ad suum principium, nominibus amoris et dilectionis, velut si ipsum verbum diceremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic itaque amor, atque diligere, essentialiter dicuntur in divinis, secundum quod non important nisi habitudinem amantis ad rem amatam. Sed prout utimur eis ad designandum habitudinem personæ per modum amoris procedentis ad suum principium, et econtra, sic personaliter dicuntur. Nam sic amor est nomen tertiæ personæ et proprium nomen Spiritus Sancti. Amare vero et diligere, sunt notionalia verba. Sic nempe per amorem datur intelligi amor procedens; et per diligere, amorem procedentem spirare. — Quum autem dicitur Spiritus Sanctus amor Patris in Filium vel aliquid simile, non significatur aliquid transiens a Patre in Filium, quum Spiritus Sanctus sit subsistens persona, sed solum habitudo amoris in rem amatam. Ideoque Spiritus Sanctus dicitur nexus Patris et Filii, in quantum est amor amborum. Quum enim Pater unica dilectione amet se et Filium, et econtra, importatur in Spiritu Sancto, secundum quod est amor, habitudo Patris ad Filium, et econtra, sicut amantis ad amatum. Verum ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Sic ergo Spiritus Sanctus non est medius nexus amborum secundum originem, sed ab ipsis procedit. Est autem medius nexus eorum, in quantum est amor. — Sicut autem Verbo convenit intelligere essentialiter, non dicere personaliter, id est Verbum producere; sic Spiritui Sancto convenit amare essentialiter, non notionaliter.

2. Præterea ista locutio, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, hinc difficultatem sortitur, quia ille ablativus, Spiritu Sancto, construitur in habitudine alicujus causæ; sicque apparet quod Spiritus Sanctus sit Patri et Filio diligendi principium : quod prorsus impossibile est, quum diligere Patris et Filii sit esse eorum. Ideoque quidam eam negaverunt, dicentes Augustinum eam retractasse in suo simili, ista videlicet : Pater est sapiens sapientia genita. Alii autem dicunt, quod ille ablativus importat habitudinem signi, ut sit sensus : Spiritus Sanctus est signum quod Pater et Filius se mutuo diligunt. Alii aliter dicunt. — Advertendum ergo, quod ex quo unumquodque denominatur a propria forma, illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc, habet modum et habitudinem formæ, quamvis interdum non sit forma, ut si dicamus : Iste est indutus indumento. Potest autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum ut actio, sed etiam ab illo quod procedit ut terminus actionis. Sicut enim dicimus, Ignis est calefaciens calefactione; sic dicere possumus, Arbor floret floribus, quum tamen flores non sint forma

arboris, sed effectus. Itaque quum diligere in divinis essentialiter tenetur, nullo modo Pater et Filius se diligunt Spiritu Sancto, sed divina essentia. Dum autem notionaliter sumitur, nihil est nisi amorem spirare : quemadmodum florere est florem emittere, et dicere est verbum proferre. Unde sicut dicimus, Arbor floret floribus ; sic, Pater dicit se et omnem creaturam Verbo vel Filio.

Pater quoque et Filius diligunt se Spiritu Sancto vel procedente amore ; sed Pater nullo modo est sapiens vel intelligens sapientia genita. Nam esse sapientem vel intelligentem, solum essentialiter dicitur in divinis. Item, Pater non solum Filium, sed omnem creaturam diligit Spiritu Sancto. Nam sicut dicit se et omnem creaturam Verbo, in quantum Verbum plene repræsentat Patrem et omne creatum ; sic diligit se et omnia Spiritu Sancto, prout Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Sic ergo, In Filio et Spiritu Sancto, designatur respectus ad creaturam secundario, in quantum veritas et bonitas divina principium est intelligendi atque amandi omne creatum.

ARTICULUS L.

1. *An donum sit nomen personale.* 2. *Et utrum proprium sit Spiritui Sancto.*

Quæstio 38. 1. DENIQUE in nomine doni, designatur aptitudo ad hoc quod aliquid detur. Quod autem donatur, comparationem habet ad id a quo datur, et ad eum cui datur. Datur vero ab eo cujus est, et datur alteri ut sit ejus. Persona autem divina est alicujus, vel ratione originis, ut Filius est Patris ; vel quia ab alio habetur qui ea libere frui potest : et sic non habetur nisi a rationali creatura Deo conjuncta, quæ ad hanc divinæ personæ conjunctionem non potest propria virtute pertingere, sed oportet quod detur ei ad hoc divina persona. Donum ergo est nomen personale, secundum quod donum dicitur alicujus per originem. In comparatione vero ad eum cui donatur, importat liberum usum vel fruitionem.

2. At vero donum proprie est datio irreddibilis, id est gratuita, quæ non fit retributionis intuitu. Ratio autem gratuitæ donationis est amor. Non enim gratis alicui damus, nisi quoniam volumus ei bonum : nam primum quod ei damus, est amor, quo volumus ei bonum. Amor igitur habet rationem primi doni, quo omnia dona gratuita dantur. Quum ergo Spiritus Sanctus procedat ut amor, procedit in ratione primi doni : et sic donum personaliter tentum est proprium nomen Spiritus Sancti. Unde quarto de Trinitate asserit Augustinus : Sicut natum esse, est Filio a Patre esse ; sic Spiritui Sancto donum Dei esse, est ei a Patre et Filio procedere. Sic vero in nomine doni, insinuatur quod sit dantis per originem : per quod significatur proprietas Spiritus Sancti, puta processio.

ARTICULUS LI.

1. *An essentia in divinis sit idem quod persona.* 2. *An tres personæ sint unius esse.* 3. *An nomina essentialia dicantur de personis in singulari vel in plurali.*

1. EX divina vero simplicitate mox innotescit, quod in divinis idem sint secundum rem essentia et persona ; sed difficultas insurgit eo quod multiplicatis personis, perseverat essentiæ unitas. Unde patet, quod alia est ratio personæ quam essentiæ. Nam sicut præhabitum est, persona in divinis significat relationem ut subsistentem, essentia vero dicitur absolute. Sed relatio quæ in divinis personam distinguit atque multiplicat, si comparetur ad essentiam, non est nisi distinctio rationis. Si vero comparetur ad relationem oppositam, habetur distinctio oppo- Quæstio 39.

sitionis realis : et sic essentia manet una, quamvis multiplicetur persona.

2. Amplius, sicut divina ex sensibilibus noscimus, sic ea secundum modum sensibilium significamus. In sensibilibus vero natura per materiam individuatur, sic quod natura se habet per modum formæ ; individuum vero, ut suppositum formæ. Unde et in divinis essentia significatur ut natura vel forma trium personarum, quæ dicuntur supposita divinæ naturæ. Solemus autem in rebus creatis formam dicere esse ejus cujus est forma, ut pulchritudinem dicimus esse hominis. Rem vero cujus est forma, non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione, ut quum dicimus : Mulier ista est egregiæ formæ. Quoniam ergo in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam trium personarum, tresque personas unius esse : sic quod genitivi isti sumantur in designatione formæ.

3. At vero nominum essentialium, quædam designant essentiam subsistentem substantive : et hæc prædicantur de tribus personis in singulari. Nam Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, una essentia. Alia autem important essentiam adjective, ut sapiens, æternus : et hæc si adjective serventur, pluraliter de personis dicuntur. Cujus ratio assignatur. Nam sicut substantiva designant rem per modum substantiæ, scilicet ut per se habentem esse, sic habent unitatem ex propria forma quam significant. Ab eodem enim accipitur unitas rei et esse ejus. Adjectiva vero, quia significant rem per modum accidentis ut in alio, ideo unitatem accipiunt a subjecto, vel secundum supposita. Quum ergo divina essentia sit una numero in tribus personis, nomina quæ substantive dicuntur de personis in singulari prædicantur. Sed quia personæ sunt plures, nomina adjectiva essentiam designantia, in plurali de personis prædicantur. Dicimus enim tres exsistentes, tres increatos, tres immensos, etc. Si tamen hæc nomina substantive sumantur, verum est quod Athanasius ait : Non tres increati, nec tres immensi, etc. Item, sicut propter pluralitatem personarum Græci dicunt tres hypostases ; sic Hebræi pluraliter dicunt, Elohim.

ARTICULUS LII.

1. *An adjectiva notionalia et verba seu participia prædicentur de nominibus essentialibus concretis.* 2. *An dicantur de eis in abstracto acceptis.* 3. *Et an nomina personarum dicantur de essentialibus.*

1. DICUNT autem nonnulli, quod nomina essentialia in divinis in concreto accepta, ut Deus, et similia, ex sua natura proprie non supponunt nisi pro essentia. Ratione vero adjuncti notionalis trahuntur ad standum pro persona. Alii asserunt, quod prædicta nomina ex propria vi et natura accipi possunt pro persona, sicut hoc nomen, Homo. Quandoque ergo Deus supponit pro natura, sicut quum dicitur, Deus creat : quia creatio competit Deo ratione deitatis. Interdum quoque accipitur pro persona ; vel una, ut quum dicitur, Deus generat ; vel duabus, ut, Deus spirat ; vel tribus, ut ibi : Regi autem sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria. 1 *Tim.* I, 17.

Sciendum autem, quod hæc propositio est falsa : Pater genuit se Deum. *Se* enim quum sit pronomen reciprocum, refert idem suppositum. Quum vero ait Augustinus, quod Pater genuit se alterum, ibi *se* est ablativi casus, ut sit sensus : Genuit alterum a se. Hæc quoque est falsa : Pater genuit alium Deum. Significaretur enim deitatis divisio. Similiter hæc est falsa : Deus genuit Deum qui est Deus Pater. Sed negativa ejus est vera, quamvis Præpositivus neget utramque.

2. Denique, sicut nunc dictum est hanc veram esse, Deus generat, Deus generatur ; sic abbas Joachim concessit etiam nomina essentialia in abstracto posse prædicari de notionalibus, et supponere pro

personis. Unde concessit quod essentia gignit essentiam. Et motus fuit ex consideratione divinæ simplicitatis, in qua idem est Pater Deus et essentia. Sed hoc inconvenienter asseruit. Ad veritatem enim requiritur non solum identitas rei, sed etiam considerandus est modus significandi. Deus autem significat deitatem ut in habente, et sic stare potest pro persona. Deitas vero atque essentia, divinam naturam secundum se per modum formæ abstractæ important. Ideoque non competunt eis quæ ad distinctionem et propria personarum se habent, quia significaretur esse distinctio in divina essentia.

Quum ergo Augustinus aliique sancti doctores dicunt quod in divinis sapientia est de sapientia, et essentia de essentia, vel aliquid simile, hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut sit sensus : Filius qui est divina essentia vel sapientia, est de Patre, qui est eadem sapientia et essentia. Divina quippe natura non generatur in Filio, neque per se, neque per accidens, quum eamdem essentiam a Patre accipiat, quam Pater habet.

3. Insuper, personæ prædicari possunt de nominibus essentialibus, propter realem identitatem. Hæc ergo est vera : Deus est tres personæ, Deus est Trinitas, etc. ; Personæ sunt essentia divina, Trinitas est divina essentia. Nam hoc nomen, Deus, ex se habet quod supponat pro essentia, quamvis pro persona proprie accipi possit.

ARTICULUS LIII.

1. An essentialia attributa sint approprianda personis. 2. Et quæ attributa sint personis attribuenda.

1. LICET præterea nequeat Trinitas superbenedicta ratione demonstrari, expedit tamen ut declaretur per rationem, eo modo quo aptius potest. Essentialia autem attributa notiora sunt rationi quam propria personarum, quia ex creaturis A devenimus in certam notitiam essentialium attributorum, non autem personarum. Quemadmodum ergo per similitudinem vestigii atque imaginis declaramus proprietates personales, ita declaramus easdem per essentialia attributa : quæ declaratio appropriatio nominatur. Hæc vero declaratio dupliciter fit, scilicet : Per viam similitudinis ; et sic quæ pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui est Verbum ab intellectu procedens. Secundo per viam dissimilitudinis : sicque Patri B appropriatur potentia. Patres enim solent apud nos ex senio infirmari. Ne ergo aliquid tale opinemur de Patre æterno, appropriatur sibi potentia.

2. Præterea, quoniam intellectus noster ad Creatoris notitiam ex creaturis assurgit, oportet eum divina considerare, prout ex creaturis assumit. Creaturam autem quatuor modis considerat : primo absolute, in quantum est res ; secundo, prout est res una ; tertio, in quantum habet virtutem agendi ; quarto, secundum compa- C rationem ad suum effectum. Secundum hanc quadruplicem considerationem, inveniuntur quatuor Deo appropriari. — Nam considerando Deum primo modo, videlicet secundum suum esse, accipitur appropriatio S. Hilarii, qui secundo de Trinitate ait : Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. Æternitas nempe appropriatur Patri, quia Pater de nullo est, sed est principium non de principio. Species vero, id est pulchritudo, appropriatur imagini, id est Verbo D seu Filio, qui est splendor gloriæ, luxque intellectus, secundum Damascenum. Filius enim procedit a Patre secundum rationem similitudinis : et ergo pulchritudo ei appropriatur, quoniam quidquid Patris est, in ipso perfecta similitudine splendet. Usus quoque appropriatur Spiritui Sancto, large sumendo *uti*, prout comprehendit sub se *frui*, quod est cum gaudio uti. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprietate Spiritus Sancti, in quantum ipse est amor.

Unde Augustinus : Illa dilectio seu dele- A ctatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo (puta Hilario) appellatus est. Et rursus : Est, inquit, in Trinitate Spiritus Sanctus genitoris genitique suavitas, ingenti largitate nos et ubertate perfundens.

Juxta secundariam vero considerationem Dei, videlicet prout est ens unum, accipitur appropriatio Augustini, primo de Doctrina christiana : In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis et æqualitatis concordia seu connexio. Quæ omnia ad unitatem respiciunt. B Et quia Pater est principium non de principio, nil præsupponens ; ideo unitas absolute accepta appropriata est Patri. Æqualitas vero unitatem dicit per respectum ad alterum : nam æquale est quod unam quantitatem cum alio habet. Quum ergo sit Filius a solo Patre, recte appropriatur sibi æqualitas. Spiritui Sancto autem, quum sit ab ambobus, concordia atque connexio congruit.

Juxta tertiam autem considerationem, prout in Deo pensatur sufficiens virtus ad C concausandum, accipitur tertia appropriatio, qua Augustinus attribuit Patri potentiam, Filio sapientiam, Spiritui Sancto bonitatem : quæ appropriatio est secundum rationem similitudinis et dissimilitudinis. Potentia enim quum sit principium alicujus, convenit cum Patre cœlesti, qui est universorum principium, imo totius Deitatis, secundum Augustinum, id est omnium divinarum personarum, non tamen sui ipsius, nisi negative exponendo. Item, sapientia convenit Filio, quum sit a Patre D per intellectualem emanationem ; et bonitas Spiritui Sancto, qui est amor amborum. Dissimilitudo vero in hoc est, quod sæpe in patre terreno potentia deficit ex senectute, et in filio ejus sapientia deficit propter juventutem, in spiritu quoque terreno deesse solet pietas propter violentum impulsum. Virtus autem adscribitur
I Cor. I, 23. 24. Filio, juxta illud Apostoli : Prædicamus Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam. Sed non sumitur hic virtus pro potentia, sed pro illo quod a potentia procedit, in quo vis causæ relucet.

Juxta quartam autem considerationem, secundum quod Deus accipitur per comparationem ad creata, sumitur quarta appropriatio, scilicet : Ex ipso, per ipsum, Rom. XI, 36.
et in ipso sunt omnia. Nam hæc præpositio, *ex*, sæpe dicit habitudinem causæ materialis : et sic in divinis locum non habet. Quandoque dicit habitudinem causæ efficientis : et sic appropriatur Patri sicut potentia. Potentia enim est effectivum principium. Item præpositio *per*, quandoque dicit causam mediam : et sic *per quem*, est proprium Filio, juxta illud Joannis primo : Omnia per ipsum facta Joann. I, 3.
sunt. Quandoque *per* dicit ordinem causæ formalis, quemadmodum dicitur artifex agere per artem : et sic *per quem*, est appropriatum Filio, quum sit sapientia et ars omnipotentis Dei, secundum Augustinum. Hæc demum præpositio, *in*, importat habitudinem continentis. Res autem dupliciter continentur in Deo. Primo, secundum rationes exemplares, et sic continentur in scientia Dei : et sic *in ipso*, appropriatur Filio. Secundo Deus continet res, conservando eas atque ad debitum finem dirigendo : et sic *in ipso*, appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas. Rursus liber vitæ et veritas appropriantur Filio.

ARTICULUS LIV.

1. An relatio sit idem cum divina persona. 2. An relationes distinguant constituantque personas. 3. An eis subtractis, personæ remaneant hypostases. 4. Et an præsupponant actum personalem, vel econtra.

1. QUONIAM quidem autem in præcedentibus ostensum est, divinas relationes non solum esse ab extra affixas, sed esse in personis, et quoniam Deus omnino simplex exsistit : consequens est, quod relationes in Deo sint, et sint ipsæ divinæ personæ secundum rem, quamvis di- Quæstio 40.

stinguantur ab ea secundum rationem. Et ergo plures sunt relationes in divinis quam personæ, quemadmodum prædeclaratum est.

2. Denique duo sunt per quæ distinguuntur personæ in divinis, videlicet origo atque relatio : quæ sola ratione differunt. Nam origo significatur per modum actus, ut generatio ; relatio autem per modum formæ, sicut paternitas. Quidam ergo pensantes quod relatio sequitur actum, ponebant personas in divinis distingui per originem : ut quod Pater sit alius a Filio, quoniam generat ; et Filius, quoniam gignitur. Relationes vero dicebant esse signa distinctionis. Sed hoc propter duo stare non potest. Primo, quia distinctio est per aliquid rei intrinsecum. Origo autem non designat aliquid rei intrinsecum, sed est via ad rem vel a re : sicut generatio est via ad rem genitam. Pater ergo et Filius distinguuntur per quædam intrinseca. Nil autem est in personis nisi essentia, in qua unum sunt, et relatio : ergo per eam distinctæ sunt. Secundo istud non potest stare. Nam id quod in divinis personas distinguit, personas quoque constituit. Origo autem quum sit actus, personam non constituit, sed præsupponit : quia agere non est nisi subsistentium rerum. Origo quoque passive significata, est via ad personam, et sic nondum continet eam. — Melius ergo dicitur, quod personæ distinguantur per relationem, quam per originem. Licet utroque modo distinguantur, sed principalius per relationes, secundum modum intelligendi. Unde Pater, significat non solum proprietatem, sed etiam hypostasim. Genitum vero et generans, non nisi proprietatem significant. Quamvis autem relatio, quando est accidens, præsupponat distinctionem suppositorum, non tamen quando est res subsistens, sicut in Deo. Nam quum esse relativi est ad aliud se habere, per *aliud*, intelligitur correlativum : quod non est prius, sed simul natura.

3. Porro duplex est abstractio intelle- A ctus. Una secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine et leone. Et in hac, particulare non manet in intellectu, facta abstractione. Nam rationali ab homine per rationem separato, non remanet homo. Alia autem abstractio est prout intellectus abstrahit formam a materia, sicut in mathematicis. Et tunc utrumque manet secundum intellectum post abstractionem. Abstracta enim forma circuli ab ære et ligno, manet tam forma circuli, quam materia æris in B intellectu. Quamvis autem in Deo non sit universale et particulare, forma et materia proprie, sunt tamen hæc in divinis secundum similitudinem quamdam. Nam Damascenus asserit, essentiam esse universale, hypostasim particulare. Si ergo loquamur de abstractione primo modo, sic non manent personæ hypostases, relationibus per intellectum abstractis. Si vero loquamur secundum alium modum abstractionis, personæ manent hypostases, quamvis tollantur proprietates non per- C sonales. Nam dato quod Pater non sit ingenitus, nec spirans, adhuc manet hypostasis. Si autem auferantur proprietates personales, [scilicet] relationes, personæ non manent hypostases. Nam relatio distinguit atque constituit personam, nec advenit ei. Unde dicitur, quod in divinis relationes ferant secum sua supposita. Illi vero qui dicunt personas distingui per solam originem, aliter dicunt. Illi vero qui non ponunt relationes nec Trinitatem in divinis, dicunt Deum esse personam om- D nino per essentiam absolute, sicut Judæi atque pagani.

4. Adhuc autem, dicentes quod personæ in divinis per originem distinguuntur, per relationes vero ut distinctæ cognoscuntur, affirmant quod secundum modum intelligendi, origo sit relatione prior. Sed quoniam modo ostensum est personas per oppositionem relationum distingui, respondendum quod origo significatur active et passive. Nam generatio est origo in Patre active significata ; nativitas au-

tem in Filio, atque processio Spiritus Sancti, sunt passivæ origines. Origines ergo passive acceptæ, præcedunt secundum intellectum proprietates [etiam] personales seu relationes personarum procedentium constitutivas : significantur enim ut viæ ad personas proprietate hujusmodi constitutas. Similiter origo active significata, secundum intellectum præcedit relationem non personalem personæ originantis. Verum proprietas personalis consideratur dupliciter. Primo, in quantum relatio : et sic rursus secundum intellectum actum notionalem consequitur, et est posterior eo. Secundo, prout est constitutiva personæ : sicque oportet relationem intelligi ante actum personalem, quemadmodum persona agens præintelligitur actioni.

Denique, scire oportet quod omnia quæ proprie de Deo prædicari et affirmari dicuntur (ut in Elementatione theologica, propositione nona, induxi), magis proprie de ipso negantur et auferuntur : quoniam quid sit Deus penitus ignoramus ; imo quidquid ei convenire asserimus, multo aliter, et infinite eminentius convenit ei quam intelligere possumus. Idcirco prædicata et attributa quantumcumque perfectionalia, verius ab eo negantur quam de ipso affirmantur, loquendo de ipsis secundum quod nos in statu præsenti ea cognoscere valemus. At vero de Deo cognoscimus quid non est, et quia est, et quod omnis perfectio competit ei ; sed quid sit in se ipso determinate et distincte cognoscere, omnem naturalem superat rationem. Sicque intelligendum est quod divinus Dionysius ultimo Mysticæ theologiæ dicit capitulo, quod Deus nec est vita, nec vivens, nec lumen, nec lucens, nec bonus, nec bonitas, nec verus, nec veritas, nec Deus, nec deitas, nec unus, nec unitas, nec trinus, nec trinitas : non quod ista non conveniunt ei vere et summe ac proprie ex parte rei significatæ ; sed quia non competunt ei per modum quo apprehendimus ea, neque ut sunt in rebus creatis, neque univoce cum eisdem, A imo per modum omni menti creatæ incomprehensibilem, comprehensione proprie dicta. Nec enim per creatam formam aut speciem intelligibilem cognosci potest Deitas clare ut in propria luce consistit, sed omnis similitudo creata a clara et plena ac adæquata repræsentatione superpurissimæ Deitatis occumbit ac deficit infinite.

ARTICULUS LV.

B 1. *An actus notionales personis conveniant.* 2. *An sint isti actus voluntarii vel necessarii.* 3. *An sint de aliquo vel nihilo.*

1. PORRO divinarum personarum ordo est secundum originem unius ab alia. Origo autem significari aptius nequit, quam per aliquos actus. Ideoque ad designandum originis ordinem in divinis personis, necessarium est personis attribuere actus notionales, ut Patri generare, etc. Quæstio 41.

C 2. Denique aliquid dicitur voluntarium dupliciter, scilicet : concomitanter, sicut Petrus est homo voluntate sua : nam placet sibi quod homo factus est. Secundo dicitur voluntarium antecedenter, videlicet dum voluntas exstat principium operis : et sic actus notionales in divinis non sunt voluntarii ; nec sic Pater genuit Filium voluntate, sed natura. Quod enim hoc modo voluntarium est, potest esse et non esse : quod longe est a divinis personis. Natura vero determinatur ad unum. Unde D quod naturaliter ab aliquo profluit, non potest non esse, si causa ejus ponatur. Natura enim non agit nisi per propriam naturalemque formam : et ergo tale producit, qualis est ipsa. Voluntas vero operatur, non per unam naturalemque formam, sed secundum formas rerum quas habet diversas in se. Deus ergo gignit Filium naturali emanatione. Sed et Spiritus Sanctus quamvis per voluntatem dicatur procedere, non tamen sic quod possit non procedere. Imo et ipse necessario

naturaliterque procedit. Nam et ipsa voluntas quum sit quædam natura, aliquid naturaliter vult : sicut homo naturaliter beatitudinem appetit. Et Deus naturaliter vult et amat se ipsum. Ad alia autem volenda, non est determinata voluntas divina. Et sic Spiritus Sanctus a Patris et Filii voluntate, tanquam a quadam natura naturaliter profluit. Procedit enim ut amor a Deo, secundum quod se naturaliter diligit. — Divina ergo ad intra productio est necessaria, non quasi violenta vel coacta seu ad finem necessario ordinata, quum Deus non ordinetur ad finem; sed tota Trinitas unus est finis. Dicitur ergo divina processio idcirco necessaria, quia non potest non esse. In divinis enim non est nec agitur aliquid propter finem, sed tota Trinitas unus est omnium rerum finis. Unde in libro de Synodis dicit Hilarius : Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed Filio natura essentiam dedit.

3. Amplius, Filius Dei non est ex nihilo, sed de substantia Patris. Differunt autem, generare et facere : quoniam generare est ex propria substantia aliquid gignere; facere autem est aliquid de materia exteriori producere. Et sicut agens creatum facit aliquid de præexsistenti materia, sic Deus opifex omnia fecit ex nihilo. Si ergo Filius esset ex nihilo, non esset nisi creatura, nec esset verus et proprius Filius Dei Patris, quia nec esset ejusdem naturæ cum Patre. Quocontra in epistola sua Joannes de Filio : Hic est (inquit) verus Deus, et vita æterna. Itaque Filius Dei dicitur unigenitus, in quantum est verus naturalisque Filius. Dicitur quoque primogenitus, per comparationem ad filios adoptivos : qui filii dicuntur per assimilationem, quia per gratiam filii Dei effecti, conformantur Filio naturali, juxta illud Apostoli ad Romanos octavo : Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

I Joann. v, 20.

Rom. viii, 29.

ARTICULUS LVI.

1. An in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 2. Quid etiam ista potentia designet. 3. Et an actus notionales ad plures personas terminari possint.

1. POTENTIA porro principium dicitur rei. Sicut ergo in Patre ponitur actus qui est generatio, atque in Patre et Filio communis spiratio; ita oportet in Patre esse potentiam ad generandum, et item in Patre et Filio potentiam ad spirandum. Sciendum autem, quod possibile prout opponitur necessario, utpote quum possibile dicitur quod potest esse et non esse, accipitur a passiva potentia. Sed possibile quod sequitur ad necessarium, sumitur a potentia activa. Ideoque primum possibile locum non habet in divinis, sed secundum.

2. Præterea potentia generandi vel spirandi in divinis, non importat relationem, ut aliqui asserunt. Potentia namque est id quo aliquid agit. Omne autem agens producit simile sibi, secundum id quo agit. Nam quum natura in rebus creatis sit operandi principium, sicut homo per naturam speciei generat hominem sibi in specie similem; sic oportet in divinis personam procedentem assimilari potentiæ personæ se communicantis. Prædicta ergo potentia aliud prorsus non est nisi divina essentia.

3. Amplius, processio in divinis terminari non potest ad plures personas, ita quod possent esse plures Filii aut Spiritus Sancti : Primo, quia relationes in divinis, quæ non sunt aliud nisi personæ divinæ, multiplicari non possunt, sic ut sint plures paternitates vel filiationes. Nam forma unius speciei multiplicari non potest nisi secundum materiam, quæ in divinis locum non habet. Secundo, quoniam Pater omnia uno actu intelligit; Pater quoque et Filius omnia uno actu amant et volunt. Ideo esse non potest nisi una persona in

divinis procedens per modum Verbi seu Filii, et una per modum amoris, qui est Spiritus Sanctus. Tertio, quia personæ procedunt naturaliter. Natura autem non est nisi ad unum. Quarto : nam quum Filius in divinis sit omnino perfectus, tota filiatio divina in eo contenta est, et ideirco est unus solummodo Filius. Estque de Spiritu Sancto consimilis ratio. Quamvis ergo Patris et Filii sit una potentia, non tamen est amborum una potentia ad generandum active : quemadmodum etiam non sequitur, quia amborum est unum esse, quod ergo esse Patrem competat Filio propter notionale adjunctum. Quod vero asserit Augustinus libro contra Maximinum : Filius non genuit filium Deum, non ideo quia non potuit, sed quoniam non oportuit ; non debet intelligi, quod Filius possit generare filium, sed quod non est ex impotentia Filii non gignere filium.

ARTICULUS LVII.

1. *An æqualitas sit in divinis.* 2. *An sit inter personam procedentem, et eam a qua procedit, æqualitas secundum æternitatem.* 3. *An sit aliquis ordo in personis.*

Quæstio 12. 1. SICUT denique quinto Primæ philosophiæ Aristoteles adstruit, æquale dicitur per abnegationem majoris et minoris. In Deo autem nihil est majus vel minus, ideoque æquales sunt divinæ personæ. Rursus, inæqualia sunt quorum non est quantitas una. In Deo autem quantitas est divina essentia. Si ergo in Deo esset inæqualitas, non esset in Deo una personarum essentia : quod est Arianæ impiissimæ impietatis. In divinis ergo non est quantitas molis aut dimensionis, sed perfectionis atque virtutis. Unde sexto de Trinitate ait Augustinus : In his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Itaque, ut affirmat Augustinus libro de Fide ad Petrum : Æqualitas est in Patre et Filio et Spiritu Sancto, in quantum nullus horum, vel præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potentia.

2. Amplius, Filius Patri coæternus exsistit. Quod enim res procedens non sit coæva illi a quo procedit, dupliciter accidit, scilicet : Ex parte agentis. Quod si sit voluntarium, potest tempus aptum et placens ad operandum eligere. Si vero sit agens naturale, potest dilatio fieri, propter imperfectionem ac debilitatem agentis. Non enim homo potest gignere sibi similem, dum infans exsistit. Similiter ex parte actionis contingit causatum non esse causæ suæ coævum, propter hoc quod actio causæ impeditur obstaculo quodam ; item quia actio est successiva, et sic non potest esse primo simul cum causa. Quum ergo Pater Filium genuit, non voluntate, sed natura, nec generatione successiva, sed perfecta, tota accipitur in Verbo Dei Patris natura ab æterno. Arius autem argumentatur contra fidem consubstantialitatis Patris et Filii, ponens duodecim modos generationis seu emanationis : in quibus omnibus consubstantialitas non perseverat inter principium et id quod ab ipso procedit. Sed sicut dicit Augustinus libro de Verbis Domini, nullus modus processionis in creaturis plene repræsentat generationem divinam, sed oportet ex multis modis eam colligere, quatenus suppleatur ex uno quod deest in alio.

3. At vero ordo est per comparationem alicujus ad suum principium. Quum ergo in divinis una persona alterius exsistat principium sine prioritate ; sic in divinis est ordo originis sine prioritate, qui appellatur ordo naturæ, secundum Augustinum : non quo alter sit prior altero, sed quo unus est ex alio. Significat enim ordo naturæ notionem originis in communi dumtaxat. Dicitur quoque hic ordo potius ordo naturæ quam ordo essentiæ, quia natura rationem importat principii, essentia autem absolute est dicta.

ARTICULUS LVIII.

1. *An divinæ personæ sint æquales secundum magnitudinem.* 2. *An una earum in alia sit.* 3. *Et si sint æquales secundum potentiam.*

1. EX præinductis innotescit, quod Dei magnitudo aliud non est nisi ejus supersimplex perfectio. Quoniam ergo divina natura a Patre Filio communicatur plene atque perfecte, sequitur Filium Patri secundum magnitudinem esse æqualem; et quidquid dignitatis in Patre est, est quoque in Filio. Dignitas enim et similitudo atque æqualitas in divinis dicuntur ratione essentiæ, quæ in tribus permanet una.

2. Præterea in Patre et Filio tria attenduntur, videlicet essentia, relatio, et origo. Et propter quodlibet horum est Pater in Filio, et econtrario. Quum enim Pater sit sua essentia, sicut essentia Patris est vere in Filio, sic et Pater in Filio dicitur ratione essentiæ. Item, unum relativum est de ratione et intellectu sui correlativi, et sic est in eo. Rursus, origo in divinis est ad intra, non autem ad extra. Non ergo una persona sic procedit ab alia, tanquam foras progrediens, sed interius manens.

3. Insuper, potentia concomitatur essentiam. Sicut ergo Filius totam divinæ naturæ plenitudinem essentialiter habet a Patre, sic est omnino secundum potentiam Patri æqualis. Sicut enim eadem essentia in Patre exstat paternitas, et in Filio filiatio : sic est eadem potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur; et quidquid potest Pater, potest et Filius. Non tamen sequitur : Pater potest generare, ergo et Filius potest generare. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*.

ARTICULUS LIX.

1. *An alicui divinæ personæ conveniat mitti.* 2. *An missio sit temporalis vel æterna.* 3. *Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur.* 4. *Et si cuilibet personæ conveniat mitti.*

1. MISSIO insuper duplicem habitudinem habet, videlicet ad id a quo mittitur, et ad terminum ad quem. Per hoc ergo quod aliquis mittitur, insinuatur processio quædam missi a mittente : vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, sicut consiliatores mittunt regem ad bellum; vel secundum originem, ut arbor mittit florem. Sic igitur missio divinæ personæ potest competere, prout importat processionem originis a mittente, et item novum modum essendi in alio ad quem missio terminatur. Unde Filius perhibetur missus in mundum, secundum quod per humanitatem assumptam novo modo incepit esse in mundo, videlicet visibiliter apparendo. Missio autem quæ est secundum originem, non inducit minorationem in persona quæ mittitur, sed ordinem exigit. Quæstio 43.

2. Porro eorum quæ designant divinarum personarum originem, quædam important solam habitudinem ad principium, ut processio, exitus. Quædam vero ultra hoc determinant processionis terminum. Quorum aliqua determinant sibi terminum æternum, quemadmodum generatio, spiratio et processio Dei ad intra. Quædam vero determinant terminum temporalem, ut missio et datio : et hæc dicuntur de Deo, non quidem æternaliter, sed temporaliter. Deus enim datur et mittitur homini, secundum quod incipit novo modo esse in homine per gratiam seu unionem. Generatio autem et spiratio, etc., dicuntur de Deo æternaliter. Sed prima, videlicet processio aut exitus, dicitur de Deo temporaliter et æternaliter.

3. Præterea, quoniam divina persona mitti et dari perhibetur, secundum quod novo modo incipit esse in creatura, vel haberi ab ea : sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi ratione gratiæ gratum facientis. Nam quum Deus

sit in omnibus rebus modo communi, videlicet per essentiam, præsentiam atque potentiam : tamen in rationali creatura est speciali modo, prout cognitum est in cognoscente, et amatum in amante. Creatura enim rationalis, cognoscendo diligendoque Deum, ipsum Deum attingit. Propter quod Deus non solum dicitur esse in ea, sed etiam habitare in ipsa tanquam in templo. Item, Deus datur homini sic ut sit hominis : quod enim alicui datur, est ejus cui datur. Deus autem est hominis, prout homo libere fruitur eo, et quiescit in ipso, et utitur donis ejus : quod esse non potest sine gratia gratificante.

4. Ex prædictis elucescit, quod Patri in divinis non competat mitti, quum non habeat ab alia persona originem. Sed Filio atque Spiritui Sancto convenit missio. Unde quarto de Trinitate dicit Augustinus, quod Pater nunquam legitur missus. Dicitur tamen dare se ipsum, prout se communicat aliis ad fruendum. Non autem datur prout datio includit auctoritatem dantis circa id quod datur.

ARTICULUS LX.

1. *An invisibiliter mitti conveniat Filio et Spiritui Sancto.* 2. *Ad quos fiat invisibilis missio.* 3. *De missione visibili Spiritus Sancti.* 4. *An aliqua persona divina mittat se ipsam.*

1. NUNC præostensum est, quod divina persona dicitur mitti, quæ novo modo incipit esse in creatura rationali : sic tamen, ut in mittente sit quædam auctoritas super personam quæ mittitur, quæ in Deo non est nisi ratione originis. Quum ergo tam Filius quam Spiritus Sanctus sint ab alio, atque per gratiam de novo inhabitent rationalem creaturam, constat quod utrique conveniat invisibiliter mitti, per hoc quod mentem intus inhabitare incipiunt sine exteriori sensibili signo. Omnia autem dona gratiæ Dei attribuuntur Spiritui Sancto, in quantum sunt dona, eo quod Spiritus Sanctus habeat rationem primi doni. Quædam vero dona propter specialem rationem attribuuntur Filio, propter convenientiam quam habent cum Filio, scilicet quia ad intellectum pertinent. Unde tertio de Trinitate asserit Augustinus : Tunc Filius invisibiliter mittitur, quum a quocumque cognoscitur atque percipitur. Et de Sapientia Dei, quæ est Verbum Patris, ait Scriptura : Mitte illam de cœlis, etc. Sed quia per hanc missionem divinarum personarum, conformatur rationalis creatura divinis personis : idcirco non secundum quamlibet perfectionem ad intellectum vel voluntatem pertinentem mittitur Spiritus Sanctus vel Filius ; sed quando alicui caritas Dei infunditur, mittitur Spiritus Sanctus, qui est caritas ; quando vero alicui infunditur vera et sapida illuminatio Dei, tunc mittitur Filius, qui est sapientia. Filius enim Dei, secundum Augustinum, non est qualecumque verbum, sed est verbum spirans amorem. Ideoque dum datur a Deo cognitio affectum inflammans et actuans, Filius vere mitti censetur.

Sap. IX, 10.

2. Denique missio ista invisibilis ad omnes facta est qui gratiam gratum facientem sortiti sunt. Nam in omnibus illis Spiritus Sanctus, vel Dei Sapientia, quasi de novo esse ratione effectus incepit, eosque renovavit atque perfecit. Sed in novo Testamento Spiritus Sancti effusio copiosior fuit, etiam cum visibili signo. Propter quod Joannis septimo dicitur : Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. Rursus, missio ista tunc quoque fit, dum aliquis in gratia proficit, et non solum dum eam primo acquirit. Sed quoniam Christus a principio suæ conceptionis omni gratia plenus fuit, prædicta missio ad eum facta non est, nisi in principio.

Joann. VII, 39.

3. Præterea Deus omnibus ordinate providet secundum capacitatem et modum eorum. Homini autem connaturale est ex sensibilibus ad intellectualia atque divina assurgere : et ergo Spiritus Sanctus quando-

que cum visibili signo est missus : et cum A tali signo, quo modus suæ processionis aliqualiter potest nobis ostendi. Unde Spiritus Sanctus, qui est amor, in specie ignis est missus, apparuitque in forma columbæ, quæ est animal simplex. Nam Spiritus Sanctus est sanctificationis principium. Hæc vero Spiritus Sancti visibilis missio facta est, non in visione imaginaria prophetali, quia in illa nihil ostensum est oculis corporis; nec etiam facta est in visione sacramentali, in qua una res ad significandam aliam sumitur : sed tunc Spiritus Sanctus visibiliter mittitur dum est in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter deputatis : quæ creaturæ vel formæ sunt ministeriis angelorum factæ.

4. At vero, quoniam dictum est quod ad divinæ personæ missionem requiratur, ut persona quæ mittitur sit procedens ab alia : aliqui dixerunt personam divinam nullam mittere se ipsam. Sed Augustinus secundo de Trinitate, aperte sentit oppositum. Ait quippe, quod Filius mittit se C ipsum ratione divinæ naturæ, et mittitur a Spiritu Sancto ratione naturæ assumptæ, quemadmodum in Isaia habetur de Filio : *Is.* XLVIII, 16. Et nunc Dominus misit me, et Spiritus ejus. Dicendum ergo, quod circa missionem duo attenduntur, videlicet : Persona ab alia exsistens. Et quantum ad hoc, non mittit persona se ipsam, quoad propriam naturam. Secundo, attenditur effectus gratiæ Dei in ipsa missione. Et sic Filius ac Spiritus Sanctus mittunt se ipsos, sicut sunt causæ gratiæ in hominibus.

ARTICULUS LXI.

1. *Utrum Deus sit causa efficiens omnium rerum.* 2. *An materia prima sit creata.* 3. *An Deus sit causa exemplaris omnium rerum,* 4. *atque finalis.*

Quæstio 44. 1. POST considerationem processionis divinarum personarum, nunc considerandum est de processione creaturarum. Ostensum est autem superius, quod Deus sublimis et benedictus est ens per essentiam, scilicet ipsum suum esse in se subsistens. Rursus, probatum est quod tale esse ratione suæ separationis, esse non potest nisi unum : velut si esset albedo separata atque subsistens, esset solummodo una. Omnia ergo citra Deum habent esse receptum, nec sunt suum esse, sed illud participant a quodam priori altiorique ente. Et secundum quod diversimode participant esse a primo, sunt magis vel B minus perfecta. Unde Plato asseruit unum esse ante omnem multitudinem. Aristoteles quoque secundo Metaphysicæ ait : Illud quod est maxime ens et verum, est causa veritatis et esse omnibus aliis.

2. Denique, ex his sequitur materiam primam esse creatam. Quidquid enim entitatis habet, necesse est eam a primo ente esse sortitam. Deus enim est causa entis, in quantum est ens : et ergo est omnium entium causa. Omne namque imperfectum a quodam perfecto dependet. Materia est pura potentia; Deus autem est actus purus. Sicut ergo passio est effectus agentis, sic pura potentia passiva est effectus puri actus. Verumtamen, quum Deus sit actus, et omne agens producat sibi simile, non est materia a Deo nuda creata, vel sibi ipsi relicta ; sed est simul cum forma ipsam actuante producta. Idcirco duodecimo Confessionum ait Augustinus : Duo fecisti, Domine : unum prope te, scilicet angelum ; aliud prope nihil, videlicet materiam.

D 3. Insuper, sicut præostensum est, Deus omnia agit atque cognoscit per ideales rationes. Exemplar autem in Deo aliud nihil dicit nisi quod idea. Est enim exemplar similitudo ad cujus imitationem aliquid fit. Et ergo exemplar est necessarium ad hoc quod effectus determinatam formam ab agente recipiat : quemadmodum in mente artificis necesse est esse formam domus ad extra fiendæ. Deus autem est causa ordinis universi, et species rerum distinxit, et secundum sapientiæ suæ in-

stitutionem omnia ordinate produxit : ideoque est exemplaris rerum causa. Et sicut superius dictum est, quod idea est ipsa divina essentia, sed ponuntur in Deo multæ ideæ propter respectum et comparationem ad ideata seu creata; sic exemplar divinæ mentis est Dei essentia, et sola ratione differt ab ea, videlicet secundum habitudinem ad exemplata, id est creata. Non ergo sunt aliqua rerum exemplaria prima extra Deum, ut Platonici posuerunt. Possunt tamen in rebus creatis esse determinata et particularia quædam exemplaria : sicut forma sigilli est exemplar formæ in cera.

4. At vero omne agens agit propter finem : alias non sequeretur ex ejus actione aliquid determinatum vel certum, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, sed non eodem modo. Nam finem quem agens intendit inducere, patiens intendit recipere. Sunt autem quædam agentia quæ agendo patiuntur : et hæc sunt imperfecta ; nec solum intendunt perfectionem effectus, sed etiam propriam. Alia vero solummodo agunt : et sic Deus est agens, et agit propter finem. Intendit enim perfectionem rebus imprimere, quæ aliud non est nisi participatio quædam bonitatis divinæ. Res quoque creatæ intendunt propriam perfectionem, id est divinæ bonitatis communicationem participare. Sicque bonitas divina est omnium rerum finalis causa, quemadmodum *Prov.* XVI, 4. scriptum est : Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Unde patet, quod Deus est omnium rerum causa efficiens, formalis seu exemplaris, et finalis, secundum diversam rationem principiandi.

ARTICULUS LXII.

1. *Quid sit creatio.* 2. *An Deus possit aliquid creare.* 3. *An creatio sit aliquid in creatura.* 4. *Et cui rei competat creari.*

QUÆSTIO 45. 1. CIRCA considerationem insuper rerum, oportet attendere, non solum particularem productionem unius entis ab A alio, sed etiam universalem rerum productionem seu emanationem a primo principio. Et quamvis in particulari emanatione aliquid præsupponatur ipsi emanationi ; ut dum leo generatur ex leone, est materia generationis subjectum : tamen in universali rerum emanatione a primo principio, nihil potest præsupponi. Ideoque talis emanatio est omnino ex nihilo. Hæc autem emanatio vocatur creatio. Et ergo creatio est alicujus ex nihilo factio. Interdum tamen creare dicitur, aliquid in melius B reformare, ut quum dicitur homo creari in episcopum : et tunc non est ex nihilo facere. Est autem creatio, dignissima actio, quamvis ex nihilo. Et quum dicitur aliquid creari ex nihilo, præpositio *ex* non denotat causam materialem, sed ordinem tantum, quemadmodum dicimus : Ex mane meridies fit, id est, post mane meridies sequitur.

2. Denique palam est ex præinductis, quod non solum possibile est, sed etiam omnino necesse, aliquid a Deo creari, imo C omnia originaliter ab ipso esse creata. Agens enim quod in sua operatione aliquid præsupponit, non est causa eorum quæ præsupponit, quemadmodum artifex non est causa lignorum et lapidum, quibus ædificando eget. Nunc autem ostensum est omne esse et omnem essentiam originaliter a Deo fluxisse, quum ipse sit universalis et prima causa totius esse. Quia vero creatio est totius rei instantanea factio, non est realis mutatio. Nam de ratione mutationis est, ut aliquid aliter et D aliter se habeat prius et posterius. Quum vero aliquid semel totaliter fit, non habet se aliter et aliter, nisi secundum rationem, videlicet quia primo non fuit, et postea est. In his equidem quæ fiunt sine motu, simul sunt fieri et factum esse : sive id quod fit sit terminus motus, ut illuminatio (simul namque aliquid illuminatur, et illuminatum est); sive non sit terminus motus, ut simul verbum cordis corde concipitur atque conceptum est. Et sic aliquid simul creatur et creatum est.

3. Amplius, creatio aliquid ponit in A creatura, videlicet relationem realem ad creatorem. Quum enim sit sine mutatione et motu, aliud non est nisi relatio ad causam : quia unaquæque productio, motu subtracto, aliud nihil dicit nisi habitudinem ad suum principium. Creatio autem activa, est ipse Deus creans, cum relatione ad creaturam, quæ non est realis relatio, quamvis Deus sit realiter rerum creator. Creatio vero passiva, est quasi medium inter creatorem et rem creatam ; nec creata est alia creatione, sed hoc B ipsum quod est, est esse ad aliud atque ab alio.

4. Adhuc autem, creari et fieri ordinantur et tendunt ad esse. Sicut ergo esse proprie atque perfecte competit rebus subsistentibus, sive sint simplices, ut separatæ substantiæ, sive compositæ, ut materialia et sensibilia ; sic eis dumtaxat proprie competit creari seu fieri. Unde, sicut partes seu formæ atque accidentia non proprie per se sunt, sed toti vel subjecto coexsistunt vel insunt ; sic magis proprie C dici possunt concreata, quam creata. Quum autem in libro de Causis dicitur, Prima rerum creatarum est esse : ipsum esse non dicit subjectum creatum seu creationis terminum, sed designat propriam rationem objecti creationis. Ideo enim aliquid dicitur creari, vel creatura, quia est ens et esse recipit : velut si dicamus, Primum visibile est color, quamvis id quod videtur, sit proprie coloratum.

ARTICULUS LXIII.

1. *An creare sit proprium Deo.* 2. *An toti Trinitati conveniat.* 3. *An vestigium Trinitatis in rebus creatis sit.* 4. *Et si opus creationis admisceatur operibus naturæ et voluntatis.*

1. OPORTET præterea effectus correspondere proportionarique causis, et econtra. Quum ergo esse sit in omni effectu ultimum, sequitur quod causa ejus sit prima et universalissima, scilicet Deus. Ideoque in libro Causarum dicitur, quod nec intelligentia, nec anima dat esse, nisi prout agit operatione divina. Creare autem aliquod esse absolute, non in quantum est hoc vel hoc, ad rationem pertinet creationis. Soli ergo Deo creatio competit. Unde tertio de Trinitate Augustinus asserit, quod nec boni angeli nec mali esse possunt creatores alicujus rei.

Quidam tamen, ut Avicenna et sui, dixerunt quod causæ secundæ possent creare in virtute causæ primæ, quasi instrumentaliter, et non principaliter operando. Et hos quoque Magister sequitur, affirmans quod Deus possit creaturæ vim creandi communicare. Sed hoc esse non potest. Nunquam enim causa secundaria vel instrumentalis participat actionem causæ superioris, nisi propria virtute aliquid dispositive agat principalis causæ effectum : quemadmodum securis, quæ virtute artificis imprimit formam scamni, propria virtute scindit ligna. Si enim nihil ageret de proprio, frustra adhiberetur ad agendum, nec requirerentur determinata instrumenta ad determinatos effectus. Illud vero quod est proprius creatoris Dei effectus, videlicet esse, supponitur omnibus aliis. Nihil igitur dispositive vel instrumentaliter agere potest ad istum effectum. Nam creatio non est ex aliquo præsupposito, quod queat disponi per agens instrumentale. Homo enim esse potest causa naturæ humanæ in hoc vel illo, et sic præsupponit determinatam materiam ; non D autem naturæ humanæ secundum se seu absolute : sic enim esset causa sui ipsius.

Quamvis autem effectus creatus, quum sit finitus, non determinet infinitam creatoris potentiam, ostendit tamen infinitatem divinæ potentiæ. Nam quo terminus a quo, seu passiva potentia, amplius distat ab actu seu termino ad quem, eo major exigitur virtus in ipso agente. Quum ergo creationis terminus a quo, sit nihil seu nulla potentia præexsistens, oportet infinitam esse potentiam in creatore, quo-

niam nulla est nihili et entis proportio, sed infinita distantia.

2. Denique omne agens producit sibi simile. Esse autem, quod est terminus creationis, est quædam participatio divini esse, quod est tribus personis commune. Unde creatio est opus totius superbenedictissimæ Trinitatis; nec est proprium alicui divinæ personæ, sed convenit singulis. Habent autem divinæ personæ causalitatem creandi, ratione processionum ad intra. Deus enim est causa rerum (ut dictum est) per intellectum et voluntatem : sicque condidit creaturam per Verbum, quod est Filius; atque amorem, qui est Spiritus Sanctus. Verbum namque emanatio est intellectus; et amor, voluntatis. Et secundum hoc, processiones personarum sunt causa vel ratio emanationis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, videlicet intellectum et voluntatem. — Verumtamen, sicut divina natura, quamvis sit tribus personis communis, tamen ordine quodam convenit eis : nam Pater habet eam non ab alio, Filius habet eam a Patre, Spiritus Sanctus ab utroque. Pariformiter, licet creatio tribus congruat, tamen ordine debito. Pater enim habet virtutem creandi non ab alio.
Joann. I, 3. De Filio autem dicit Scriptura : Per quem facta sunt omnia. De Spiritu Sancto habetur in Symbolo, quod sit Dominus, et cuncta vivificans. Et quoniam Filius habet hanc potestatem immediate a Patre, dicuntur omnia facta per ipsum. Vel, quia Filio appropriatur sapientia, dicuntur facta per ipsum : nam per sapientiam suam artifex agere perhibetur. Spiritui Sancto vero, quum sit a Patre et Filio, congruit ut creata a Patre per Filium vivificet atque gubernet : præsertim quum bonitas ei approprietur, et amor, cujus est rem ad debitum finem perducere, et interioribus vitam præstare, quæ est sanctificatio mentis.

3. Amplius autem, omnis effectus repræsentat aliquo modo suam causam. Nam quidam repræsentant dumtaxat causalitatem causæ, sed non formam ipsius, ut fumus ignem : et talis videtur repræsentatio vestigii. Quidam vero effectus ostendunt formas causarum suarum, ut ignis generatus ignem gignentem, et statua Jovis Jovem : talis autem est repræsentatio imaginis. Personæ autem divinæ procedunt secundum actionem intellectus, ut Verbum, et voluntatis, ut amor seu Spiritus Sanctus. Ideoque in intellectuali creatura, in qua est verbum mentale, et amor voluntatis ex intellectu ejusque conceptu seu verbo progrediens, invenitur superbeatæ Trinitatis repræsentatio per modum imaginis. In omnibus quoque creaturis relucet repræsentatio supersanctæ Trinitatis per modum vestigii. Quælibet enim creatura consistit per suum esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem. Habet etiam ordinem ad aliquid aliud. Itaque, in quantum est quædam creata substantia, repræsentat causale principium, scilicet Deum Patrem, qui est principium de non principio. Sed prout habet formam specificam, repræsentat Verbum, cujus est aliquid distincte producere. Secundum vero quod ordinem habet ad aliud, ostendit Spiritum Sanctum, qui est amor : nam ordo unius creaturæ ad aliam, est ex voluntate creantis. Et istud sexto de Trinitate ponit Augustinus. Ad quod reducitur quod Sapientiæ undecimo dicitur : Omnia in numero, pondere, *Sap.* XI, 21.
et mensura constituisti. Mensura quippe refertur ad substantiam creatam propriis principiis limitatam, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Ad quæ etiam pertinent, modus, species, et ordo : et item quæ Augustinus ponit in libro LXXXIII Quæstionum : Quod constat, quod discernitur, quod congruit. Nam unumquodque per substantiam constat, per formam cognoscitur, per ordinem congruit.

4. Insuper, secundum eos qui ponunt formas naturales esse omnino ab extra, opus creationis miscetur cuilibet operationi naturæ. Sed quoniam prædeclaratum est, quod sicut subsistere et esse non com-

petit nisi rebus perfectis et totis, non autem partibus vel formis earum; sic eis duntaxat competit creari vel fieri. Formæ vero naturales, potius dicendæ sunt concreatæ, quam creatæ. Ipsum vero quod proprie fit ab agente naturali, est totum compositum quod fit ex materia. Unde in operatione naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur ei, quia actio secundæ causæ fundatur in actione causæ primæ.

ARTICULUS LXIV.

1. *An creaturæ semper fuerint.* 2. *An mundum incepisse, sit articulus fidei.* 3. *Et quomodo dicatur Deus in principio creasse cœlum et terram.*

Quæstio 46. 1. In superioribus demum probatum est, divinam voluntatem esse causam atque originem universorum; item ostensum est, quod divina voluntas nihil velit de necessitate absoluta, nisi divinam bonitatem: non est ergo necesse, absolute loquendo, mundum ab æterno fuisse, sed ex tunc quo Deus voluit ipsum esse. Non ergo possunt demonstrativæ rationes induci, ad probandum mundum esse æternum. Nec Aristoteles æstimavit se posse mundi æternitatem demonstrare. Imo, primo Topicorum aperte fatetur quædam esse problemata, de quibus rationes non habemus, ut: An mundus sit æternus. Item semper, dum de æternitate mundi argumentatur, inducit antiquorum testimonia: quod non est demonstratoris, sed persuasoris. Verumtamen satis demonstrat mundum non potuisse incipere secundum modos quos aliqui philosophi posuerunt. Unde octavo Physicorum præmittit opiniones Anaxagoræ et Empedoclis atque Platonis, quas satis destruxit. Sic ergo ante mundi creationem, possibile fuit mundum esse sola facientis potentia; et etiam, quia non habuit repugnantiam vel incompossibilitatem, mundum esse et fieri. Quod autem Aristoteles dicit, materiam esse in-

A genitam, et cœlum esse ingenitum, verum est de generatione naturali. Rursus, ante mundi creationem non exstitit vacuum, quoniam vacuum est spatium non repletum: sed ante mundum non fuerat spatium. Sic igitur a voluntate incommutabili atque æterna procedere potest actio recens, quia Deus omnia in se ipso æternaliter cognoscit et ordinat. Nec est inquisitio cur non ante fecerit mundum, quum Deus sit causa totius temporis, nec erat aliquid, priusquam fieret mundus.
B Deus quoque quamvis sit agens primum et per se ipsum, non tamen agit secundum necessitatem naturæ, neque per suum esse, nisi in quantum sua essentia est exemplar et ratio rerum, et voluntas ejus libere secundum propositum suum exsequitur.

2. Denique mundum de novo incepisse sola fide tenetur, quamvis ratio probet mundum a Deo fluxisse. Novitas enim mundi probari non potest ex parte effectus seu mundi, quia principium demon-
C strationis est quod quid est, vel quidditas rei. Quidditas autem rei abstrahit ab hic et nunc. Unde dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Nam de ratione effectus non est hic et nunc, id est certum tempus vel locus. Item novitas mundi ex parte Dei ostendi non valet. Divina enim voluntas, quæ est mundi causa, ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ necesse est Deum velle de necessitate absoluta: qualia non sunt quæ Deus vult circa creata. Mundum ergo incepisse pro-
D bari non valet, nec est scibile vel demonstrabile, sed solum credibile. Et utile est hoc advertere, ne forte quis ea quæ fidei sunt demonstrare præsumat. Unde Gregorius, prima homilia super Ezechielem, dicit, quod Moyses prophetavit de præterito dicens: In principio creavit Deus Gen. I, 1. cœlum et terram. — Eorum vero qui ponebant mundum esse æternum, duplex fuit opinio, secundum Augustinum undecimo de Civitate Dei. Quidam enim adstruebant substantiam mundi non esse a

Deo productam : quorum est intolerabilis error. Unde alii asserebant mundi substantiam esse creatam, tamen Deo coævam. Quod quomodo possit intelligi declarat Augustinus decimo de Civitate Dei, dum ait : Si pes ex æternitate fuisset in pulvere, semper fuisset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret : sic et mundus semper fuisset, exsistente semper eo [qui fecit]. Dum enim est actio instantanea, non oportet causam effectum duratione præcedere, ut in illuminatione videmus. Item, ponentes æternitatem mundi, dicunt in causis subordinatis non posse processum in infinitum esse. Sed in causis per accidens se habentibus non prohibetur, et sic potuerunt esse infiniti particulares generatores ante hoc vel illud individuum genitum. Rursum, concedunt quidam eorum posse esse multitudinem actu infinitam per accidens : et sic admittunt numerum animarum rationalium a corpore separatarum esse actu infinitum. Hoc tamen ante destructum est. Sed quia objectio de infinitate animarum est particularis, non satis ostendit non posse mundum, vel certe aliquam creaturam, ut angelum, ab æterno fuisse.

3. Præterea exordium illud libri Genesis, In principio creavit Deus cœlum et terram, tribus modis exponitur, ad excludendum triplicem errorem. Quidam enim ponebant mundum non habuisse temporale initium. Idcirco primo exponitur : In principio, scilicet temporis. Alii asserebant duo esse principia rerum, videlicet per se bonum et per se malum. Propter cujus improbationem secundo exponitur : In principio, id est in Filio, creavit Deus Pater cœlum et terram. Filius enim est imago Patris, et rerum creatarum exemplar. Omnia namque per ipsum et in ipso facta sunt, secundum Apostolum ad Colossenses primo. (*Coloss.* I, 16.) Quidam vero ponebant corporalia non esse immediate creata a Deo, sed mediantibus angelis. Unde exponitur tertio : In principio, id est ante omnia. Sic ergo ponuntur quatuor simul

A creata, videlicet cœlum empyreum, materia corporalis, quæ per terram exprimitur, tempus, atque natura angelica. Dicuntur autem omnia facta in principio temporis, id est simul cum tempore.

ARTICULUS LXV.

1. *An distinctio et inæqualitas rerum sit a Deo.* 2. *Et de unitate mundi.*

1. DISTINCTIO insuper rerum ex materia originaliter non dependet, quum (QUÆSTIO 47.) B ipsa materia creata sit, secundum præhabita. Rursus, distinctio specierum universi non est a causis secundis, sicut Avicenna disseruit : qui dixit a Deo non esse creatam immediate nisi unam intelligentiam primam et summam ; et ab illa esse creatas intelligentiam secundam, et primam animam nobilem (id est primi orbis motricem et formam), et primum cœlum ; tertiam quoque intelligentiam, et secundam animam nobilem cum secundo orbe proce- C dere ab intelligentia secunda : et ita deinceps. Probatum est enim quod creare non competat nisi infinitæ potentiæ, et sic Deo est proprium. Item, secundum hanc positionem, ordo rerum esset a casu, et præter intentionem primi agentis. Relinquitur ergo quod rerum distinctio a Deo dependeat. Deus enim, ut dictum est, cuncta produxit quatenus sua perfectio in entibus diversimode reluceret. Divina autem perfectio quæ in se ipsa una et simplex exsistit, propter suæ plenitudinis D immensitatem in uno rerum ordine vel specie sufficienter repræsentari non potuit. Ideoque Deus varias rerum species statuit, in quibus sapientia ejus et bonitas multiformiter relucent. Quoniam vero sapientia Dei est causa distinctionis rerum, Moyses ait res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Unde Genesis primo habetur : Dixit Deus, Fiat lux ; (*Gen.* I, 3, 4.) et divisit lucem a tenebris.

Præterea, Origenes volens effugere errorem dicentium diversitatem in rebus esse

propter contrarietatem primorum principiorum, videlicet boni Dei, et mali, dixit Deum omnia primo fecisse æqualia. Ait ergo, quod Deus a principio solum creavit spiritus rationales, quorum quidam ad Deum conversi sunt magis vel minus. Et ex hoc constituti sunt varii ordines angelorum. Aliqui vero a Deo aversi sunt, et sic sunt corporibus magis vel minus alligati, velut carceribus, secundum exigentiam culpæ. Sic ergo, secundum eum, diversitas rerum processit, non ex Deo, sed ex diversitate meritorum, secundum motum liberi arbitrii. Diversitas quoque corporum, secundum eum, non est propter ostensionem bonitatis divinæ, sed ob punitionem culpæ : quod est contra illud Geneseos primo, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. (*Gen.* I, 31.) Rursus, ut undecimo de Civitate Dei adstruit Augustinus : Quid stultius quam dicere ideo factum unum solem, quoniam una anima sic peccavit? Nam secundum hoc, si centum animæ sic peccassent, facti essent centum soles. — Dicendum ergo, quod sicut [Deus] est causa distinctionis rerum, sic quoque est causa diversitatis earum. Est autem duplex rerum distinctio, scilicet : formalis, puta eorum quæ specie differunt; et materialis, videlicet horum quæ solo numero sunt distincta. Et quia materia est propter formam; forma enim est finis materiæ sicut perfectum imperfecti : idcirco materialis distinctio est propter formalem. Unde videmus quod in his in quibus species conservatur in uno individuo, non est materialis vel numeralis distinctio. Distinctio ergo formalis est principalior, sed ipsa esse non potest sine diversitate. Consistit namque in speciebus seu formis essentialibus rerum, quæ se habent ut numeri, secundum Philosophum octavo Primæ philosophiæ. Quemadmodum ergo sapientia Dei est causa distinctionis rerum, propter decorem universi : sic quoque est causa inæqualitatis, sine qua distinctio esse non valet.

Unde ratio Origenis faciliter solvitur. Arguit enim sic : Sicut justum est æqualibus dare æqualia, sic exstat injustum non inæqualibus dare inæqualia; sed ante rerum creationem nulla exstitit inæqualitas rerum : ergo Deus omnibus æqualem perfectionem in prima rerum productione donavit. Hæc equidem ratio locum non habet nisi in his ubi merita donationem præcedunt. Sed prima rerum molitio ex divinæ bonitatis liberali atque liberrima ac sapientiali communicatione effluxit, ad majorem decorem universi, cujus ordo et decor ab universali causa principaliter intenduntur.

2. Præterea ipsa coordinatio rerum ad se invicem et ad unum primum principium, ostendit mundi unitatem. Species enim rerum concatenatæ atque connexæ sunt : ideoque omnes ad hunc mundum pertinent. Ordo etiam rerum ad unum summum ens terminatur, quod est universitatis creator, sicut ostensum est. Unde illi qui plures vel infinitos mundos ponebant, dixerunt mundum non esse ab aliqua sapientia conditum, sed a casu, videlicet ex concursu atomorum, id est invisibilium minimorumque corporum, sicut Democritus. Sed melius sensit Aristoteles, qui ex unitate ordinis conclusit unum esse principem gubernatoremque omnium; Plato quoque, qui in primo Timæi ex unitate æterni exemplaris in mente divina probavit unitatem mundi, ut exemplati. Probatum est etiam, quod Deus est mundi causa finalis. Infinita autem multitudo, rationi finis repugnat, ut dictum est. Et quamvis multos esse mundos melius esset secundum multitudinem materialem, tamen hujusmodi melius non est de intentione Dei agentis.

ARTICULUS LXVI.

1. *An malum sit natura quædam.* 2. *An sit in rebus.* 3. *An bonum sit ejus subjectum.*

1. UNUM porro oppositorum cognoscitur per reliquum, sicut tenebræ per lucem. Et ergo ex ratione boni debemus eli- (Quæstio 48.)

cere quid sit malum. Bonum autem est A id quod est appetibile. Et quum omne ens propriam naturam atque perfectionem desideret, sequitur quod omnis natura rerum atque perfectio sit bona. Malum ergo non dicit quoddam ens, vel naturam, seu formam : alioqui malum esset appetibile in quantum hujusmodi. Ideo quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait, quod malum non est exsistens, nec bonum. Quantum enim aliquid habet de entitate, tantum utique de bonitate sortitur. Et ergo si malum non est ens, ergo nec B bonum; et si non est bonum, ergo nec ens. Malum ergo quamvis in moralibus sit differentia constitutiva actus vitiosi; hoc tamen non est in quantum præcise est malum, sed prout est bono conjunctum. Similiter, malum non agit in quantum est malum, nec effective, neque finaliter, sed solum formaliter : sicut albedo dicitur facere album. Sic enim malum dicitur corrumpere bonum. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Malum non agitur neque desideratur, nisi rati- C one boni adjuncti. Agere enim præsupponit esse. Principium quoque agendi est forma.

2. At vero ordo universi diversos rerum gradus requirit, quatenus divina bonitas in entibus multipliciter innotescat. Hæc autem diversitas in eo consistit, quod quædam entia sunt Deo similiora et viciniora, ac per hoc minus a Deo avertibilia; alia vero sunt imperfectiora, unde possunt a bono deficere : quemadmodum et in mundo sunt aliqua quorum natura est incor- D ruptibilis et esse perpetuum, sicut cœlestia ; quædam autem quorum natura et esse corruptioni subjecta sunt, ut mixta. Sic ergo malum est in rebus quibusdam, tam malum culpæ quam pœnæ. Malum autem est privatio boni : et sic nec est habitus, nec pura negatio. Propter quod Dionysius dicit, quod malum differt ab exsistente et non exsistente. Dicitur tamen privatio esse vel ens, non prout ens nominat entitatem, sed propositionis veritatem : quemadmodum dicitur surditas esse in aure.

3. Insuper, malum non est sola carentia seu remotio boni, sed boni debiti inesse. Unde carentia formæ vel perfectionis quam res debet habere, est malum quod privative accipitur. Est autem idem subjectum oppositorum, videlicet privationis et formæ seu habitus. Sicut ergo bonum quoddam, videlicet ens in potentia, est formæ subjectum; ita subjectum mali est bonum hujusmodi. Nam ex hoc quod aliquid est in potentia ad bonum, habet ordinem ad bonum : et sic est quoddam bonum. Verumtamen malum non est in bono sibi opposito, sed in illo quod est utriusque subjectum. Nec est in illo ut pars, vel proprietas, aut quædam essentia. Dicit enim Dionysius, quarto capitulo de Divinis nominibus, quod malum non est in bono sicut in subjecto.

ARTICULUS LXVII.

1. *An malum corrumpat totaliter bonum.*
2. *De divisione mali in pœnam et culpam.*
3. *Et quod horum sit pejus.*

1. DENIQUE triplex est bonum. Unum quod per malum totaliter tollitur, scilicet forma vel habitus malo oppositus. Lumen enim aufertur per tenebras, et visus per cæcitatem. Secundum est bonum, quod per malum nec tollitur nec minuitur ut subjectum. Nil enim perit de substantia aeris propter tenebras. Tertium est bonum, quod per malum diminuitur, non tamen omnino corrumpitur, puta aptitudo seu habilitas ad formam seu habitum : quæ auferri non potest, quum consequatur essentialia rei principia; sed diminuitur, non per subtractionem partis et partis, ut quantitas, sed per remissionem, ut qualitas, propter dispositionem contrariam : quæ quanto plus augetur, tanto habilitas subjecti ad formam magis minuitur. Quo enim plura essent obstacula inter

lumen solis et aerem, eo illuminabilitas A aeris plus distaret ab actu seu luce. Nunquam tamen in toto potest auferri, natura subjecti durante. Patet ergo, quod malum non potest totaliter consumere bonum : quod etiam Augustinus in Enchiridio asserit.

2. Præterea ratio boni in perfectione et actu consistit. Actus autem est duplex, videlicet : primus, ut esse seu forma vel integritas rei ; et secundus, qui est operatio debita. Similiter duplex est malum. Quoddam enim consistit in privatione ac- B tus primi, ut corruptio vel mutilatio membri, aut surditas. Aliud vero consistit in carentia actus secundi, ut quum res debitam operationem non habet. Malum autem et bonum in rationali creatura specialiter inveniuntur. Unde in ea illud malum dicitur malum culpæ, quod est privatio debitæ actionis. Hoc enim imputatur in culpam, si quis non agat quod sibi incumbit. Aliud vero malum, quod est privatio actus primi, est malum pœnæ. Nam de ratione pœnæ est, quod sit voluntati contraria. C Voluntas enim naturalem perfectionem integritatemque appetit, quæ per pœnam læduntur vel auferuntur. Itaque culpa et pœna non dividunt nisi malum in rationali creatura. Dicit autem Augustinus in Enchiridio : Malum dicitur, quoniam nocet. Malum enim pœnæ nocet homini in se ipso, sed malum culpæ nocet agenti in sua operatione.

3. Præterea culpa plus habet de ratione mali, quam pœna aliqua, sive sit sensibilis, sive spiritualis, ut privatio gratiæ ac D gloriæ : Primo, quia ex culpa fit aliquis malus, non autem ex pœna. Nam, secundum Dionysium, non puniri est malum, sed fieri pœna dignum. Secundo, quia Deus est auctor et causa pœnæ, non autem culpæ. Culpa enim contrariatur bono divino in se ipso; pœna vero non contrariatur bono divino secundum se, sed in quantum creatura privatur divinæ bonitatis participatione : quæ privatio in quantum est justa, causatur a Deo.

ARTICULUS LXVIII.

1. *An bonum sit causa mali.* 2. *An Deus sit causa mali.* 3. *An sit aliquod summum malum ceterorum malorum principium.*

1. MALUM ergo est privatio boni debiti Quæstio 49. et nati haberi. Quod autem res a sua naturali ac debita dispositione deficit, non est nisi ex aliqua causa impedimentali et trahente rem extra habitudinem debitam : quemadmodum grave non movetur sursum, nec leve deorsum, nisi ab aliquo impellente. Malum ergo causam habet. Sed nihil potest esse causa, nisi bonum et ens, quia causare præsupponit existere. Nunc autem præhabitum est, quod bonum est causa materialis mali, quia est subjectum ejus. Causam vero formalem aut finalem malum non habet, sed est privatio formæ et debiti ordinis ad finem; sed causam habet per modum agentis : et hoc, per accidens. Malum enim in actione agentis contingit ex defectu alicujus principiorum actionis, ut claudicatio accidit ex defectu virtutis motivæ, vel indispositione tibiæ. Interdum etiam accidit malum in re propter indispositionem materiæ, quæ non est capax influxionis causæ agentis. Sæpe quoque evenit malum in re propter vehementem activitatem efficientis. Nam quo ignis est fortior, eo amplius destruit aquam et aerem, corrumpendo ea, quatenus propriam formam inducat, cujus inductionem intendit. Corruptionem vero aeris non intendit per se, sed per accidens, eo quod ad propriæ formæ introductionem sequatur prioris formæ expulsio. — Quod autem Christus in Evangelio dicit de arbore bona et mala, secundum Augustinum libro contra Julianum, exponitur de voluntate bona et mala. Operatio quippe voluntatis bonæ esse non potest moraliter mala. Tamen motus voluntatis malæ procedit ex rationali creatura quæ bona est : et sic bonum est causa mali per accidens. Unde dicitur, quod malum potius habet causam deficientem quam efficientem.

2. At vero mali culpæ non est Deus causa efficiens, nec etiam mali alicujus quod ex defectu virtutis agentis causatur ; sed corruptionum quæ sequuntur per accidens ad præviam generationem vel motum, est Deus causa per accidens : sicut per se est causa generationis rerum et ordinis mundi, quæ sine corruptione naturalium rerum esse non valent. Et sic *I Reg.* II, 6. scriptum est primo Regum : Dominus mortificat et vivificat. Vivificat enim per se, sed per accidens mortificat. Propter quod *Sap.* I, 13. Sapientiæ primo habetur : Deus mortem non fecit. Quod autem Isaiæ quadragesimo *Is.* XLV, 6, 7. quinto habetur : Ego Dominus faciens pacem, et creans malum ; et item Amos *Amos* III, 6. tertio, Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit : de malo pœnæ sumendum est.

3. Amplius autem, impossibile est unum esse purum malum, omniumque malorum causale principium. Nunc enim ostensum est, quod nullum ens potest esse per essentiam malum : quantum enim sortitur de entitate, tantum habet de bonitate. Rursus ostensum est, quod malum non potest omnino destruere bonum : et sic nullum est purum malum. Iterum probatum est, quod malum non est natura aliqua, sed sola boni privatio. Unde quarto Ethicorum ait Philosophus, quod si esset aliquid totaliter malum, corrumperet semetipsum. Ostensum est etiam, quod necesse est dicere bonum fore causam mali, et quod malum non est causa nisi per accidens. Qui autem duo rerum principia posuerunt, videlicet summum bonum, et summum ac essentialiter malum, idcirco in errorem prolapsi sunt, quod non consideraverunt universalem causam totius entis, sed particulares causas particularium effectuum. Unde videntes quædam in rebus esse quibusdam aliis nociva atque contraria, ponebant talium rerum naturas esse malas : ut si dicamus naturam ignis esse malam, quia comburit pauperis domum. Istud autem omnino rude et frivolum est. Judicium enim de rebus accipi debet secundum se ipsum, et secundum ordinem ad totum universum, cujus decorem et ordinem universalis primaque causa directe intendit. Quamvis enim causæ particulares sint sibi invicem contrariæ, omnes tamen reducuntur ad unam primam communemque causam, quæ est ordinis et distinctionis rerum originale ac sapientiale principium. Dicitur autem in rebus aliquid magis vel minus malum, non propter accessum ad unum summum malum, sed secundum recessum a termino a quo, vel secundum majoris seu dignioris boni privationem.

ARTICULUS LXIX.

1. *An angelus sit incorporeus.* 2. *An sit ex materia et forma compositus.* 3. *De numero angelorum,* 4. *et distinctione,* 5. *ac incorruptibilitate eorum.*

1. NUNC autem late ostensum est, quod Deus universitatem rerum produxit qualenus sua perfectio in entibus reluceret. Quum ergo sit Deus causa rerum per intellectum et voluntatem, requiritur ad perfectionem universi ut sint quædam intellectuales creatæ substantiæ. Tunc enim perfectio causæ in suo effectu perfecte resplendet, dum effectus id a causa participat per quod causa effectum producit. Intellectuales autem substantiæ incorporeæ sunt, quoniam intelligere non potest esse actus materialis virtutis aut corporis : est enim per abstractionem ab hic et nunc, et per recessum a materia. Nam quo est magis aliquid immateriale, eo ex sua natura est magis intelligibile. Sic ergo perfectio mundi exigit esse quasdam intellectuales incorporeasque substantias. In quo error Sadducæorum confunditur, dicentium neque angelum esse, neque spiritum. Verumtamen, quoniam substantiæ immateriales in comparatione ad divinam simplicitatem, quasi materiales corporalesque sunt, Damascenus libro secundo testatur, quod angelus incorporeus et immaterialis est quoad nos ; comparatus au-

Quæstio 50.

Act. XXIII, 8.

tem ad Deum, materialis et corporeus invenitur. A

2. Avicebron tamen in libro Fontis vitæ, et multi post eum, dixerunt substantias incorporeas habere spiritualem materiam: sic quod una est materia prima corporalium et spiritualium rerum. Et sic ponunt angelos ex materia et forma compositos. Istud autem duo impossibilia continet. Est enim impossibile esse unam materiam spiritualium et corporalium rerum. Nam una pars materiæ non potest simul substare formæ corporali et spirituali : sic namque B unum et idem esset corporale et incorporale. Oportet ergo aliam partem materiæ esse in natura substantiæ incorporeæ, aliamque in natura substantiæ corporeæ. Sed materia per partes dividi nequit, nisi mediante quantitate : qua subtracta, indivisibilis remanet, secundum Philosophum primo Physicorum. Item, impossibile est esse qualemcumque materiam in substantia incorporali. Operatio enim ostendit naturam, et modus agendi parificatur modo essendi. Intelligere autem est per abstra- C ctionem a materia et circumstantiis ejus, sicut objectum intellectus demonstrat, a quo actus intelligendi speciem suscipit. Objectum quippe intellectus est quidditas rei : neque possibile est singularia a nobis intelligi, nisi per reflexionem ad sensum : quæ autem materia absoluta sunt, secundum se directe intelligibilia sunt. Idcirco, quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Primæ creaturæ sicut incorporales, sic et immateriales intelliguntur. Quamvis enim intellectus recipiat, non D tamen sicut materia, sed recipit formas rerum secundum esse spirituale et intelligibile. Nec est omnino simplex, sed componitur ex *quod est* et *quo est*, secundum Boetium. Habet enim aliquid per modum potentiæ, et aliquid per modum actus. Nam essentia in quantum esse a Deo participat, est quasi potentia et *quod est*. Esse vero, quod est actus primus essentiæ, est *quo est*. Unde intellectualis substantia creata non est actus purus nec illimitatus.

3. At vero de numero substantiarum separatarum diversimode sunt diversi locuti. Plato enim dixit species rerum sensibilium (quas appellavit ideas) esse per se subsistentes. Et sic substantiæ separatæ numerarentur secundum quantitatem specierum sensibilium. Hanc autem opinionem Aristoteles improbat, ponens ista sensibilia a motibus atque motoribus cœlorum profluere. Et ergo tot dixit substantias separatas, quot sunt motus cœlestes. Sed quoniam ista positio Scripturæ discordat, voluit Rabbi Moyses concordare utrumque; dixitque quod angeli in quantum vocantur immateriales substantiæ, numerantur secundum multitudinem motuum vel mobilium cœlestium ; sed prout dicuntur angeli, significant in Scripturis etiam homines sanctos, et item naturalium rerum virtutes, quæ omnipotentiam Dei annuntiant. Sed id omnino a consuetudine Scripturæ alienum videtur, quod rerum naturalium virtutes angeli nominentur. — Ideoque dicendum, quod immateriales substantiæ seu angeli sunt in maximo numero, omnem materialem multitudinem quasi incomparabiliter excedentes, quemadmodum quartodecimo capitulo Cœlestis hierarchiæ Dionysius asserit. Quum enim finis creationis rerum sit, ut divina perfectio in eis appareat, rationabile est ut ea amplius multiplicentur, in quibus major perfectionis divinæ plenitudo resultat. Et sic quo ordo supernorum spirituum est Deo vicinior, eo plures angelicos spiritus continet in se.

Item, quemadmodum in rebus corporeis pensatur excessus secundum magnitudinem, sic potest in incorporeis attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora superiora et incorruptibilia incommensurabiliter inferiorum corporum molem excedunt. Pariformiter, substantiæ immateriales sensibilium rerum multitudinem quasi improportionabiliter excedere arbitrandæ sunt.

4. Præterea aliqui asserebant omnes angelos esse unius speciei. Alii ponebant

angelos ejusdem hierarchiæ vel ordinis esse ejusdem speciei. Sed hæc stare non possunt. Quæ enim specie conveniunt et numero differunt, materialiter sunt diversa, sed in forma conveniunt. Forma enim est principium naturæ specificæ, vel etiam ipsa species. Nunc autem probatum est, quod angeli sint immateriales : unde impossibile est duos esse angelos unius speciei, sed singuli a se invicem specifice distinguuntur; imo quamvis haberent spiritualem materiam, non tamen possent solo numero differre. Illa enim distinctio ex B parte materiæ, non esset secundum divisionem quantitatis, quum incorporei sint, sed secundum diversitatem potentiarum, quæ exigit non solum distinctionem speciei, sed etiam generis. Sicut autem bonum speciei præponderat bono individui ; multiplicatio angelorum secundum species præfertur multiplicationi individuorum sub una specie.

5. Insuper, nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma a materia separatur. Formæ enim competit esse ex propria ratione. Quod autem competit rei secundum se, non potest ab ea auferri nisi ratione alicujus alterius. Materia vero non habet esse nisi per formam : et ergo totum compositum potest amittere esse, cujus est forma principium ratione materiæ. Sed substantiæ illæ quæ sunt simplices formæ in se ipsis subsistentes, nullum habent intrinsecum corruptionis principium. Idcirco substantiæ separatæ, ut angeli, ex propria natura sunt incorruptibiles. Item, operatio sequitur ipsum esse. Operatio autem intellectiva est supra corruptivam mutationem, quia objectum intellectus est supra tempus atque perpetuum. Esse ergo intellectualis substantiæ incorruptibile est. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius dicit, quod intellectivæ essentiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione et materia et generatione immunem. Quod ergo dicit Damascenus : Angelus est substantia intellectualis, gratia et non natura, immortalitatem

A suscipiens : accipiendum est de immortalitate quæ est omnimoda immutabilitas. Iterum, quod ait Plato in Timæo : O dii deorum ! quorum pater opifexque ego, natura quidem dissolubiles, sed me sic volente indissolubiles : dictum est, secundum intentionem Platonis, de corporibus cœlestibus, quæ posuit ex propria natura destructibilia esse. Veruntamen, non sic est alicujus rei creatæ esse incorruptibile, quin incessanter divinæ virtutis conservatione indigeat (omnia enim, teste Gregorio, indesinenter a Deo dependent, et nisi ab eo manu tenerentur, in nihilum caderent); sed quia non habent, ut dictum est, intrinsecum corruptionis principium.

ARTICULUS LXX.

1. *An angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.* 2. *An assumant corpora.* 3. *Et an in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.*

C 1. PORRO quod alicui naturæ accidit, non est universaliter in illa natura : sicut esse alatum, quia accidit animali, non competit omni animali. Quum ergo, secundum ostensa et plenius ostendenda, intelligere sit actio immaterialis incorporeæque virtutis, esse corpori unitum accidit intellectuali naturæ. Nam quod alicui competit, est propter imperfectionem suam et communionem cum sensibilibus formis : quemadmodum in anima rationali conspicimus. In omni autem genere D ubi est aliquid imperfectum, est etiam quoddam perfectum. Sunt ergo quædam intellectuales substantiæ, quæ corporibus in propria operatione non egent, sed sine illis subsistunt et agere possunt. — Ex quibus sequitur errasse Origenem, qui in libris Periarchon disseruit : Solius est Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti naturæ illud proprium, ut sine omni materiali substantia et materialis adjectionis societate intelligatur subsistere. In multis namque deceptus est, antiquorum philosopho- Quæstio 51.

rum opiniones sequendo. Rursus, quod ait Bernardus, sexta homilia super Cantica : Demus soli Deo immortalitatem, sicut et incorporeitatem, cujus natura sola nec propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei ; liquet autem omnem creatum spiritum corporeo indigere solatio : istud, inquam, intelligi potest, quod angeli corporeo egent instrumento, non propter se, vel naturaliter sibi unito, sed propter alia quædam assumpto. Quod vero Gregorius in homilia nominat angelum rationale animal, metaphorice dixit, propter similitudinem rationis.

2. Præterea quidam dixerunt angelos nunquam assumere corpora, sed apparitiones angelorum solummodo factas secundum visionem prophetalem seu imaginariam. Sed istud est contra intentionem Scripturæ. Quod enim sola imaginaria visione apparet, non videtur indifferenter ab omnibus, sed est solum in imaginatione videntis. Scriptura vero sic testatur angelos apparuisse quibusdam, ut etiam interdum multis vel omnibus ad eos pertinentibus visi sint : quemadmodum angeli qui Abrahæ apparuerunt, a tota ejus familia visi sunt. Similiter angeli qui venerunt et intraverunt ad Lot, a civibus etiam visi sunt. Unde hoc fuit secundum corpoream exterioremque visionem, qua aliquid extra videntem positum cernitur. Omnes autem apparitiones veteris Testamenti ad visionem Filii Dei in carne ordinatæ consistunt. Corpus vero unitur angelo tanquam motori, non ut formæ vel parti.

3. Porro quædam viventium opera aliquid sortiuntur commune cum operationibus rerum non viventium : sicut locutio animalis convenit cum sono inanimatorum, in quantum est vox ; similiter progressio animalis cum aliorum motu commune habet, quod est quædam mutatio. Angeli ergo in assumptis corporibus exercere possunt opera vitæ, in quantum ad id quod exstat eis commune cum aliis ; non autem secundum id quod proprie compe- A tit operationi viventium. Non enim habent sensitivas potentias, ergo nec actus earum. Et sicut corpora assumpta ab angelis non vivunt ; sic nec opera vitæ, secundum quod sunt opera viventium, per ipsa aguntur. Unde angeli per corpora talia non vident, nec audiunt, nec aliquid sentiunt, nec proprie loquuntur, sed secundum similitudinem quamdam, in quantum formant sonos in aere vocibus hominum similes. Moventur tamen per accidens in assumptis corporibus, quando corpora illa B totaliter locum aliquem deserunt. Sed movendo corpora cœlestia, nullo modo moventur : quoniam orbes cœlestes non variant locum secundum se totos, sed quantum ad partes. Nec determinatur motori orbis locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, sed secundum determinatum situm : semper enim est in occidente.

Iterum, comedere et bibere angelis in corporibus assumptis proprie non convenit, quoniam comestio designat sumptionem cibi in sumentis C substantiam convertibilis. Christus autem post resurrectionem vere comedit, quamvis cibus resolveretur in præjacentem materiam, nec in ipsum converteretur. Nam ipse talem naturam habebat, in quam cibus vere converti potest. Quod vero Abraham legitur angelis cibos obtulisse, idcirco egit quia eos homines æstimavit.

Advertendum tamen, teste Augustino, quod multi se expertos affirmant, vel ab expertis audisse, Silvanos et Faunos, quos D vulgus incubos nominat, mulieribus sæpe improbos fuisse, et earum expetisse et peregisse concubitum. Unde hoc negare imprudentiæ est. Si ergo ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non erit per semen a dæmonibus vel eorum corporibus decisum, sed aliunde acceptum, videlicet quod dæmon, qui est viro succubus, fiat feminæ incubus : quemadmodum aliquarum semina rerum congregant ad quorumdam generationem effectuum, secundum Augustinum tertio de

Trinitate. Unde sic natus, non est filius A dæmonis, sed hominis cujus dæmon semen accepit, atque mulieri infudit.

ARTICULUS LXXI.

1. *An angelus sit in loco.* 2. *An possit esse simul in pluribus locis.* 3. *Et an plures angeli esse valeant in uno loco.*

Quæstio 52. 1. QUEMADMODUM angelo non competit quantitas dimensiva, sed virtualis : sic non est in loco per commensura- B tionem vel situm, seu circumscriptive, sed definitive, prout per virtutem et actionem applicatur alicui loco : a quo tamen non continetur, sed potius continet ipsum. Nam substantia spiritualis rem corporalem virtualiter tangens, continet eam. Nam et anima sic est in corpore, quasi continens ipsum.

2. Denique angelus esse non potest simul in pluribus locis, quoniam virtus et natura angelica sunt limitatæ atque finitæ. Quum ergo sit angelus in loco per C extensionem seu ampliationem virtutis, non est nisi in uno loco, in quo est id circa quod virtus ejus extenditur et operatur. Veruntamen circa hoc quidam decepti sunt, asserentes angelum esse solum in loco punctali. Non enim poterant imaginationem transcendere, sed opinati sunt angelum esse indivisibilem, sicut et punctus indivisibilis est : quod falsum est. Nam quamvis punctum sit impartibile, habet tamen situm in continuo : quod certum est nequaquam angelo competere. D Non ergo respondet angelo locus punctalis, sed divisibilis, et major vel minor, secundum quod virtus ejus applicatur ad locum majorem vel minorem. Non tamen oportet angelum qui cœlum movet, esse ubique. Non enim applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Idcirco Philosophus octavo Physicorum, attribuit parti orientis virtutem motoris cœlestis. Sic ergo patet, quod corporalia sunt in loco circumscriptive, spiritualia autem definitive. Nam sic sunt in loco uno, quod non in alio, secundum Damascenum. Deus vero est in loco transcendenter, id est ubique et semper.

3. Præterea non possunt duo vel plures angeli esse in uno loco, quia plures causæ completæ non possunt habere eumdem effectum, quamvis causæ remotæ et imperfectæ sint plures respectu ejusdem effectus. Angeli autem ponuntur in loco, secundum quod operantur alicubi. Non ergo esse potest nisi unus angelus in uno loco.

ARTICULUS LXXII.

1. *Utrum angeli moveantur localiter.* 2. *An moveantur de loco ad locum pertranseundo medium.* 3. *An moveantur in instanti.*

1. INSUPER, sicut angelo aliter competit esse in loco quam corpori ; sic quoque moveri localiter, aliter convenit sibi. Quæstio 53. Non enim movetur localiter per commensurationem ad locum, nec habet motum continuum secundum magnitudinem medii ; sed sicut est in loco per applicationem spiritualis virtutis, sic ejus motus localis aliud non est nisi diversus contactus diversorum locorum successive, quia simul esse non potest nec agere in locis diversis. Si ergo aliquem locum successive relinquat, erit motus ejus continuus in quantum angelo assignatur divisibilis locus. Totum enim id in quo agit, attribuitur ei quasi unus locus. Si vero subito deserat locum unum, applicando se alteri, erit motus ejus nequaquam continuus.

2. Porro, dum motus angeli est continuus, referendo continuitatem ad locum ; tunc angelus non movetur de loco ad locum, nisi transeundo per medium. Sed quando motus ejus est non continuus, non movetur de extremo in extremum per medium. Mobile namque non pertransit omnes partes continui, nisi per continuitatem motus. Sic autem moveri non po-

test competere angelo, eo quod natura A ejus non sit corporalis, nec loco commensurabilis, vel contenta aut subdita loco, sed superior ipso. Ideoque in potestate spiritualis substantiæ est applicare se loco per medium vel sine medio, prout vult.

3. Præterea quidam ponebant motum angeli esse in instanti, sic quod toto tempore præcedenti est in termino a quo; in ultimo autem instanti illius temporis sit in termino ad quem. Sed istud non potest stare. De ratione namque motus est, ut id quod movetur aliter se habeat nunc B et prius, atque in quolibet *nunc* temporis motum mensurantis. Unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam ante non habuit. Non est ergo possibile, ut aliquid toto tempore præcedenti quiescat in uno termino, et postea in ultimo temporis illius instanti sit in termino alio. Imo, mutationes instantaneæ sunt termini motus præcedentis continui : sicut generatio est terminus præviæ alterationis, et illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Oportet ergo in mo- C tu angeli dare *nunc* in quo sit ultimate in loco præcedenti, et *nunc* in quo est in termino ad quem. Ubi vero sunt multa *nunc* sibi succedentia, oportet esse tempus, quum tempus aliud non sit nisi numeratio prioris et posterioris in motu. — Itaque motus angeli si sit præexposito modo continuus, erit mensuratus tempore continuo : quod tamen non est idem cum tempore quod est mensura motus cœlestis, ex quo motus angeli non dependet. Si vero motus angeli sit non continu- D us, mensurabitur tempore non continuo : quod non est nisi successio quædam ipsorum *nunc* mensurantium angeli motum. Et hoc tempus proportionem non habet ad tempus quod est corporalium motionum mensura, quum non sit ejusdem rationis cum ipso. Tempus tamen continuum motus angelici proportionem habet cum tempore sensibilium rerum, ratione magnitudinum in quibus fit motus.

Sciendum vero, quod velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed determinationem propriæ voluntatis. Item, dum motus angeli est in tempore non continuo, angelus in uno instanti est in uno termino, atque in alio instanti in alio termino, nullo exsistente tempore intermedio. Si vero tempus motum angeli mensurans exsistat continuum, angelus toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca; et est partim in uno loco continuo, partimque in alio : non quod sua essentia sit divisibilis, sed secundum applicationes suæ virtutis ad diversas partes locorum.

ARTICULUS LXXIII.

1. *Utrum intelligere angeli sit sua essentia.* 2. *An sit suum esse.* 3. *An sua essentia sit sua potentia intellectiva.* 4. *An in angelis sit intellectus agens et possibilis.* 5. *An habeat aliam vim cognoscitivam quam intellectum.*

1. PORRO nec angeli nec alicujus creaturæ actio est sua substantia. Sicut enim esse est actualitas essentiæ, sic actio est actualitas potentiæ. Nihil autem est sua actualitas, nisi sit purus actus, ut Deus. Nam in eo quod habet aliquid de potentialitate admixtum, actualitas repugnaret potentiæ. Solus ergo Deus est actio sua. Iterum, si intelligere angeli esset sua substantia, tunc intelligere illud esset per se subsistens, nec posset esse nisi unum, quemadmodum humanitas vel albedo separata non esse posset nisi una. Et sic illud intelligere angeli non distingueretur ab intelligere Dei, quod est per se subsistens ac Dei essentia ; nec distingueretur ab intelligere aliorum angelorum. Quæstio 54.

2. Amplius, nullius creaturæ nec angeli actio est suum esse. Est enim duplex actio, scilicet : Transiens in exteriorem materiam, ut ædificare, calefacere. Et certum est talem actionem non fore esse agentis. Alia vero est actio immanens, quæ videlicet in operante quiescit vel perma-

net, ut velle, cognoscere. Talis autem actio ex sua ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, ut intelligere, cujus objectum est verum : et velle, cujus objectum est bonum : quorum utrumque convertitur cum ente. Intelligere ergo et velle se habent ad omnia. Sentire vero habet infinitatem secundum quid : nam visus est circa omnia visibilia, tactus circa tangibilia omnia. Esse autem cujuslibet creaturæ, determinatum est secundum genus et speciem ; sed actus specificantur vario modo, secundum objecta. Nullo igitur modo actio angeli est suum esse. Esse autem divinum est simpliciter infinitum omnia comprehendens, secundum Dionysium quinto capitulo de Divinis nominibus. Ideoque solius Dei esse, est suum agere, velle, cognoscere. Quod ergo dicit Philosophus secundo de Anima, Vivere est viventibus esse, accipiendum est de vita prima, quæ est quoddam esse determinatum. Quod vero rursus dicit, Vivere esse quoddam intelligere, dictum est de vita secunda, quæ est actio vitalis.

3. Insuper, potentia nullius creaturæ est sua essentia. Potentia enim dicit ordinem ad actum : et ergo secundum diversitatem actuum, est diversitas potentiarum. In omni autem ente determinato potentia* differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Actus quoque ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non sunt idem intelligere et esse, ut modo ostensum est. Ergo nec in ipso, nec in aliqua creatura sunt idem essentia et potentia. Dionysius tamen ubertim nominat angelos intellectus et mentes, videlicet quoniam tota eorum cognitio intellectualis exsistit.

* essentia

4. At vero ratio ponendi in nobis intellectum possibilem fuit, quod non semper actualiter intelligimus, sed interdum ab actu intelligendi vacamus, et postmodum intelligimus. Item, quoniam intellectus possibilis cognoscit essentias rerum sen-

A sibilium, quæ non sunt realiter separatæ a singularibus, oportuit esse in nobis aliam vim intellectivam, quæ a singularibus naturam communem abstraheret, et eam intellectui possibili repræsentaret. Et hic est intellectus agens. Quum ergo angeli semper actu intelligant, nec species rerum a materialibus abstrahant, sed immateriales quidditates primo cognoscant : elucescit quod in ipsis non est intellectus agens neque possibilis, nisi æquivoce, utpote prout illuminantur a superiori, et
B inferiores illuminant.

5. Præterea, quum angeli sint immateriales et simplices, non possunt habere vires sensitivas, quæ sine corporeo instrumento vel organo operari non valent; sed sunt solum intellectualis naturæ. Unde duodecimo Primæ philosophiæ asserit Commentator, substantias separatas non dividi nisi in voluntatem et intellectum. Ordo etiam rerum requirit ut supremæ creaturæ sint penitus intellectualis naturæ, ut habitum est.

C Verumtamen Augustinus octavo de Civitate Dei ait, quod in angelis est vita quæ sentit atque intelligit. Et hoc uno modo accipi potest quasi dictum secundum positionem dicentium angelos habere corpora naturaliter sibi unita : qua positione sæpius utitur in libris suis Augustinus, quamvis eam non asserat. Imo, vicesimo primo de Civitate Dei dicit non esse super hac quæstione multum laborandum. Iterum, potest istud exponi, ut angeli vita dicatur sensitiva propter similitudi-
D nem quamdam ratione rerum cognitarum, quia ea quæ nos sentimus, angelus quoque cognoscit. Similiter, Dionysius quarto de Divinis nominibus attribuit dæmonibus phantasiam protervam metaphorice. Phantasiam namque appellat falsam eorum practicam æstimationem de vero bono. Nam in nobis deceptio intellectus ex phantasia causatur, per quam sæpe inhæremus imaginibus rerum, tanquam ipsis rebus : quemadmodum in dormientibus atque amentibus accidit.

ARTICULUS LXXIV.

1. *An angeli cognoscant res per propriam essentiam.* 2. *An per species connaturales.* 3. *Et utrum angeli superiores cognoscant per species universaliores, quam angeli inferiores.*

Quæstio 55. 1. AD hoc autem quod potentia perfecte perficiatur per formam, requiritur ut omnia ad quæ se extendit potentia, sub illa forma contineantur. Potentia vero intellectiva angelorum ad omnia intelligibilia se extendit : nam objectum ejus est ens, seu verum communiter sumptum. Sed essentia eorum non comprehendit nec continet omnia in se, sic quod possit esse intelligibilis similitudo vel species omnium rerum. Est enim determinata ad certum genus et limitatam perfectionem specificam. Non ergo angeli intelligere possunt omnia per propriam essentiam ; sed hoc Deo est proprium, quippe cujus natura est extra omne genus, universaliterque perfecta. Unde Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus asserit, quod angeli illuminantur rationibus rerum, id est, speciebus intelligibilium perficiuntur. Sed ista perfectio est secundum dispositionem et modum naturæ angelicæ. Propter quod septimo capitulo de Divinis nominibus ait Dionysius : Angeli ea quæ sciunt in terra, secundum propriam mentis naturam cognoscunt.

2. Denique ordo atque distinctio intellectualium substantiarum attenditur secundum similitudinem ordinis distinctionisque corporum. Videmus autem quod superiora corpora, puta cœlestia, naturaliter propriis formis perfecta sunt : non enim habent potentiam ad alias formas. Inferiora vero corpora non complentur una forma, sed remanent in potentia recipiendi aliam formam : propter quod corruptibilia sunt. Pariformiter, inferiores intellectuales substantiæ, scilicet animæ rationales, non sunt naturaliter a sui principio perfectæ in intellectu per intelligibiles rerum species, sed eas a rebus successive suscipiunt. Superiores autem intellectivæ naturæ, videlicet angeli, formas rerum habent a principio sibi influxas ab intellectu divino : sunt enim immateriales et simplices intellectus. Unde Dionysius septimo capitulo de Divinis nominibus dicit, quod non congregant cognitionem a divisibilibus et sensibilibus rebus. Advertendum autem, quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans vel propinquum localiter; nec movetur ad inferiora, ut ea cognoscat, sed ut aliquid circa ea efficiat.

3. Adhuc autem, quo intellectus creatus est Deo propinquior, eo est sibi in cunctis similior. Intellectus autem divinus universa cognoscit una intelligibili specie, quæ est divina essentia, sicut expositum est. Quanto igitur angelus aliquis est altioris naturæ et Deo propinquior, eo cuncta quæ noscit intelligit paucioribus et communioribus intelligibilibus formis, etiam perfectius quam angeli inferiores per species plures ac particulariores : quemadmodum veritatem aliquam in communi propositam quidam homines ingeniosi mox perfecte atque distincte intelligunt, quam ceteri qui tardioris ingenii sunt, capere nequeunt nisi eis sigillatim in particulari explicetur. Dicitur autem angelus aliquid in universali cognoscere, non ex parte rei cognitæ (sic enim in universali cognoscere, est indistincte et imperfecte cognoscere), sed ratione medii cognoscendi, id est ex parte intelligibilis formæ : quæ universalis dicitur, quoniam multa includit atque ostendit.

ARTICULUS LXXV.

1. *An angelus cognoscat se ipsum.* 2. *An unus intelligat alium.* 3. *Et utrum angelus per sua naturalia Deum cognoscat.*

1. SÆPE jam dictum est duplicem esse actionem : Unam videlicet in operante manentem, ut velle, sentire, cognoscere. Et in tali actione oportet objectum Quæstio 56.

seu terminum actionis uniri potentiæ agentis : quemadmodum visibile unitur sensui per radium visualem. Alia vero est actio exiens, id est in exteriorem materiam procedens, ut ædificare. Quum ergo ipsa essentia angeli sit quædam intellectualis immaterialisque forma in se ipsa subsistens, actu intelligibilis est. Intellectus ergo angelicus se ipsum per se ipsum, id est per propriam essentiam, videt. Nam essentia sua est intellectui suo maxime præsens, et semper unita.

2. Amplius, secundum Augustinum secundo super Genesim ad litteram, res creatæ, quæ ab æterno fuerunt in Dei Verbo, dupliciter profluxerunt ab ipso : primo, in intellectum angelicum ; secundo, ut in propriis naturis subsisterent. In Verbo autem Dei consistunt corporalium atque spiritualium substantiarum rationes. Quemadmodum ergo Deus ab initio naturaliter indidit angelicis mentibus rationes seu species corporalium rerum ; sic utique eisdem impressit intelligibiles similitudines spiritualium naturarum. Unus ergo angelus alium per speciem concreatam et intentionalem cognoscit, non autem per propriam essentiam.

3. Porro tripliciter aliquid cognoscitur. Primo, per essentiam suam in cognoscente exsistentem : quemadmodum angelus noscit se ipsum, et oculus videt lucem. Et huic visioni assimilatur Dei visio facie ad faciem seu per essentiam, quæ secundum præinducta, impossibilis est omni menti creatæ per naturalia sua. Unde nec sic angelus Deum cognoscit per naturalia sua. Ideoque nono capitulo de Divinis nominibus Dionysius adstruit : Super omnes mentes cœlestes est Deus incomprehensibili virtute locatus ; et quoniam super omnem substantiam est, ab omni est cognitione segregatus. Quod de perfecta Dei comprehensione intelligi par est. Secundo, cognoscitur aliquid per propriam similitudinem, sicut videmus parietem per speciem ejus oculo inexsistentem. Et hoc modo angeli naturali virtute cognoscunt Deum. Nam ipsa eorum essentia per quam Deum cognoscere possunt, est quædam divinæ naturæ similitudo, quum sit simplex et indivisibilis ac intellectualis essentia. Tertio, aliquid cognoscitur non per propriam speciem, sed per speciem aliunde acceptam, ubi quædam similitudo rei cognitæ lucet atque resultat. Et sic nos in hoc statu videmus Deum per visibilia : quod secundum Apostolum, est videre per speculum in ænigmate. (1 Cor. XIII, 12.) Naturalis ergo angelorum cognitio de Deo, inter hos tres modos est media ; magis tamen vicina est ultimæ cognitioni, eo quod natura angelica non sit perfecta divinæ essentiæ similitudo : unde nec perfecte eam repræsentat, sed quasi in speculo.

ARTICULUS LXXVI.

1. *Utrum angeli cognoscant materialia.* 2. *An cognoscant singularia.* 3. *An sciant futura.* 4. *An noscant cogitationes cordium,* 5. *mysteria quoque gratiarum.*

1. ORDO insuper rerum efflagitat, ut superiora inferioribus perfectiora consistant, et inferiorum rerum perfectiones in superioribus per quamdam excellentiam simplicius atque perfectius contineantur : quemadmodum inferiores formæ naturales in anima rationali virtualiter includuntur. Sicut ergo inferiora omnia et materialia in Deo simplicissime et supersubstantialiter idealiterque exsistunt : sic in intellectibus angelorum hæc ipsa inferiora continentur simplicius quam in se ipsis ; compositius tamen quam in Deo, quia per plures species sunt in angelo quam in Deo, ut dictum est. Omne autem quod exstat in aliquo, est in eo secundum modum suæ naturæ. Natura vero angelica est intellectualis : et ergo inferiora ac materialia intellectualiter in ipsa ponuntur, ideoque ea cognoscit. (Quæstio 57.)

2. Præterea singularium cognitionem quidam omnino angelis subtraxerunt : quod non solum derogat fidei, quæ asserit

angelos custodire homines singulos, sed A etiam naturali philosophiæ, secundum quam angeli motores sunt orbium per intellectum et voluntatem. Alii ergo dixerunt angelos cognoscere singularia solum in suis universalibus causis, in quas omnes particulares causas reducunt. Sed per hanc positionem salvari non valet, quod angeli cognoscerent singularia quantum ad particulares circumstantias, scilicet prout sunt nunc hic, nunc alibi. — Advertendum igitur, quod ordo rerum id exigit, ut quo aliquid est altioris naturæ, eo B sit virtus ejus magis unita : et sic per simplicem agit ac unam potentiam, quod inferiora per plures potentias faciunt. Unde sensus communis, omnium quinque particularium sensuum cognoscere objecta potest, quamvis sit unus. Sicut igitur homo per aliam potentiam agnoscit singularia, et per aliam universalia ; sic intellectus angelicus, simplex unusque permanens, tam singularia quam universalia noscit. Quod quomodo sit, nunc advertendum est. Nunc quippe præhabitum C est, quod res a Deo procedunt dupliciter, scilicet in intellectum angelicum, et ad propriam subsistentiam ; non autem sortiuntur a Deo solum esse commune et indeterminatum, sed distinctum et individuale, quum Deus sit causa prima et summa totius substantiæ rerum, videlicet formæ atque materiæ. Simili modo intelligibiles species angelis concreatæ repræsentant inferiora et materialia, non solum quoad esse commune, sed etiam quantum ad singularitatem ipsorum : in quantum D sunt quædam imagines idearum divinæ mentis, per quas Deus universa distincte cognoscit et efficit.

3. At vero futura cognoscuntur dupliciter. Uno modo, in se ipsis : sicque futura cognoscere, Deo est proprium, cujus æternitati omnia præterita, præsentia atque futura incommutabiliter exstant præsentia. Secundo, in suis causis : et sic futura quæ de necessitate ex suis causis proveniunt, certitudinaliter possunt præsciri, ut solem crastino oriturum. Futura vero quæ non semper, sed frequenter ex causis suis proveniunt, non certitudinaliter, sed conjecturaliter possunt præsciri : quemadmodum medicus præagnoscit sanitatem futuram. Futura autem quæ non frequenter, sed ut in paucioribus fiunt, nullo modo prænosci valent : ut casualia atque fortuita. Hic tamen modus cognoscendi futura, tanto amplius convenit angelis quam nobis, quanto rerum causas universalius perfectiusque cognoscunt. Non autem cognoscunt semper actualiter de rebus quæ postmodum sciunt. Nam et ipsæ res præteritæ, præsentes et futuræ, diversimode se habent ad species intellectus angelici, secundum quod diversis temporibus sunt in actu.

4. Præterea cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Primo modo, in suo effectu. Et sic nedum angeli boni, sed etiam dæmones intelligere possunt cordium cogitationes : quæ sæpe relucent in exteriori effectu, sæpe in commutatione vultus vel quibusdam affectionibus sensitivæ partis. Et quo intellectus aliquis exstat in horum effectuum cognitione subtilior, eo profundius atque facilius cogitationes perpendit, quemadmodum in libro de Divinatione dæmonum Augustinus testatur. Alio modo cogitationes possunt agnosci, secundum quod sunt in ipso intellectu, vel affectiones in voluntate : et sic a solo Deo noscuntur. Nam soli Deo voluntas creata subjicitur, ipseque solus in eam immediate agere potest, quum sit principale ejus objectum ac ultimus finis. Ea igitur quæ in voluntate sunt, vel ex ea sola dependent, solus Deus cognoscit. Actualis autem consideratio seu cogitatio, ex sola voluntate libere operante dependet. Et ergo, juxta Apostolum ad Corinthios, Quæ sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sic ergo in patria unus Beatorum non videt cogitationes alterius, quamvis hoc non sit propter grossitiem corporis, quæ tunc non erit, sed propter voluntatem sua in se secreta claudentem. Quod vero dicit Gre- *I Cor.* II, 11.

gorius, quod unus erit in patria perspi- A cabilis alteri, accipiendum est ideo dictum, quia tunc non erit ista quæ nunc est grossities corporum.

5. Præterea angelorum cognitio duplex est, utpote : Naturalis : et sic non agnoscunt mysteria gratiæ, quia mysteria gratiæ ex sola Dei voluntate dependent. Et ergo minus naturaliter innotescunt, quam cogitationes cujuscumque intellectus creati. Secunda est angelorum cognitio beatifica, qua vident Verbum resque in Verbo. Et per hanc cognoscunt mysteria gratiæ : B non tamen omnia, nec omnes æqualiter, sed prout Spiritus veritatis dignatur eis ostendere. Superiores vero plura et altiora mysteria sciunt, et inferiores de eis illuminant. Aliqua quoque mysteria gratiæ a suæ creationis primordio intellexerunt; aliqua autem postea didicerunt, prout in eorum officiis edocentur. — Sciendum vero, quod mysterium Incarnationis omnibus angelis a principio suæ felicitatis innotuit, quantum ad substantiam mysterii seu in generali; non autem in speciali C seu quantum ad speciales conditiones. Omnia enim angelorum officia ad incarnationem Verbi potissime ordinantur. Omnes
Hebr. I, 14. autem sunt administratorii spiritus, teste Apostolo. Ideo de isto mysterio omnes a principio communiter sunt edocti; sed de cognitione quarumdam conditionum seu circumstantiarum mysterii hujus sunt postea plenius edocti. Et sic veritatem habet quod ait Augustinus super Genesim ad litteram, libro quinto : Sic erat absconditum istud mysterium, ut nec angelis innotu- D erit. Imo ipsi angeli a Jesu instructi sunt ascendente, ut septimo capitulo Cœlestis hierarchiæ Dionysius docet. Quidquid autem Prophetis per angelos revelatum est, ipsis angelis a Deo plenius exstitit revelatum. Apostoli vero quædam specialia circa Incarnationem noverunt, quæ Prophetis non patuerunt : quemadmodum etiam posteriores Prophetæ quædam sciverunt, quæ priores ignoraverunt, juxta
Ps. CXVIII, 100. illud Psalmi : Super senes intellexi.

ARTICULUS LXXVII.

1. *Utrum intellectus angeli sit quandoque in potentia, quandoque in actu.* 2. *An possit plura simul intelligere.* 3. *An intelligat discurrendo.* 4. *An cognoscat componendo et dividendo.*

1. DUPLICITER autem dicitur intellectus esse in potentia. Primo, sicut QUÆSTIO 58. nondum habitum scientialem sortitus. Et sic angelicus intellectus nunquam est in potentia, respectu eorum quæ ad naturalem suam cognitionem respiciunt : est enim a principio naturali perfectione perfectus, ut dictum est. Sed respectu eorum quæ per revelationem cognoscit, potest hoc modo esse in potentia et de novo doceri, secundum Dionysium. Secundo, dicitur intellectus in potentia, sicut habitum scientiæ jam adeptus, sed actualiter non considerans. Et hoc modo potest angelus esse in potentia ad eorum notitiam quæ sibi naturaliter nota sunt. Ad ea vero quæ in Verbo cognoscit, et ad Divinitatis contemplationem pertinent, non est in potentia, sed semper in actu. In his enim beatitudo consistit, quæ in patria interrumpi non valet. Unde secundo super Genesim ad litteram asserit Augustinus : Angeli ex quo creati sunt, ipsa Verbi æternitate, sancta et pia contemplatione perficiuntur.

Quamvis autem desiderium sit proprie rei non habitæ, tamen angeli, imo omnes Beati, dicuntur Dei prospectum desiderare, in quem, secundum Archiaposto- *I Petr.* I, 12. lum, angeli desiderant prospicere : non prout desiderium excludit rei amatæ præsentiam, sed fastidium. Vel desiderant Dei prospectum propter novas illustrationes, quas a Deo recipiunt secundum opportunitatem causarum exigentiamque negotiorum.

2. Denique, sicut motus unitatem sortitur a termino, sic operatio unitatem habet ab objecto : idcirco multa, secundum quod talia, simul intelligi nequeunt. Multa ve-

ro, secundum quod in uno conveniunt, A vel sub quadam unitate ordinantur, simul possunt cognosci : ut subjectum et prædicatum unius propositionis intelliguntur simul. Res autem intelligibilis est juxta modum quo similitudo sua in intellectu consistit. Illa ergo intellectus uno actu intelligere potest, quæ sub una intelligibili specie continentur. Quæ autem per diversas species cognoscuntur, non simul intelliguntur. Contingit enim multa scire, unum vero intelligere, secundum Philosophum secundo Topicorum. Omnia ergo B quæ Sancti in patria in Verbo cognoscunt, simul semper actualiter noscunt. Omnia enim per unam speciem, puta divinam essentiam, cernunt. Et quoad hoc, non sunt volubiles cogitationes in patria. Ea vero quæ intelligunt per species concreatas, in tantum simul uno actu cognoscunt, in quantum per unam speciem intelligibilem repræsentantur. Quæ autem diversis speciebus continentur, non simul intelligunt.

3. At vero, juxta præinducta, sic se C habent angeli in ordine spiritualium substantiarum, quemadmodum corpora cœlestia in ordine corporum. Sicut ergo cœlestia corpora ultimatam suam perfectionem naturalem mox a creatione habuerunt, nec per motum aut mutationem ad eam venerunt, ut corpora inferiora; sic mentes cœlestes seu angeli intellectualem perfectionem discurrendo adepti non sunt : sicut intellectus humanus, qui ex notitia primorum principiorum procedit discurrens ad notitiam conclusionum, quas in D ipsis principiis statim cognoscere nequit. Angeli vero in his quæ naturaliter noscunt, omnia simul conspiciunt quæ in illis intelligi possunt. Unde et intellectus vocantur. Et ideo septimo capitulo de Divinis nominibus Dionysius dicit : Neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur, videlicet angeli, id est, ad determinatam notitiam non procedunt ex prævia indeterminata cognitione principii. Experientia quoque angelis bonis et malis non nisi per similitudinem convenit. Propter quod Dionysius dicit : Dæmones per experientiam multa cognoscunt.

4. Amplius, sicut se habet conclusio ad principium in intellectu ratiocinante, sic se habet prædicatum ad subjectum in intellectu componente et dividente, id est propositionem formante. Sicut ergo intellectus nequaquam ex principiis ad conclusiones discurreret, si mox in ipsis principiis conclusiones actu cognosceret; sic nec compositionem nec divisionem propositionalem formaret, si statim in ipso subjecto prædicatum cognosceret. Itaque, sicut angelus non cognoscit ratiocinando vel discurrendo, sic nec componendo et dividendo. Est enim speculum pulchrum atque clarissimum intellectualis lucis, secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus. Nihilo minus compositionem et divisionem simpliciter et incomplexe intelligit. Statim enim dum angelus essentiam rerum cognoscit, sine ulteriori inquisitione vel compositione cognoscit quidquid illi essentiæ competat vel dissonet. Hoc autem nobis non convenit, sed componendo et dividendo ac ratiocinando illa inquirimus atque cognoscimus. Quod autem angeli propositiones loquuntur hominibus, propter homines est, non propter eorum imperfectionem.

ARTICULUS LXXVIII.

1. *An in angelico intellectu possit esse falsitas.* 2. *An sit in eo cognitio matutina et vespertina.* 3. *Et de distinctione cognitionum istarum ac convenientia.*

1. SICUT jam habitum est, angelus non cognoscit discurrendo, componendo vel dividendo, sed quod quid est, id est essentiam rei, intuendo. Sicut vero sensus non errat circa sensibile proprium, sic nec intellectus circa quod quid est, secundum Philosophum tertio de Anima. In intellectu ergo angeli boni vel mali esse falsitas vel error non potest, nisi per acci-

dens. Quidditas namque rei non est principium cognoscendi de re, nisi quæ naturaliter rei conveniunt vel de ea negantur. Ea vero quæ circa rem fiunt ex ordinatione supernaturali divina, ex cognitione quidditatis non patent. Ideoque angeli quorum est recta voluntas, nil judicant de re per cognitionem suæ quidditatis, nisi quod ei naturaliter competit, salva semper ordinatione divina. Et ergo in ipsis esse non potest error vel falsitas. Dæmones autem, ob suæ voluntatis perversitatem, subducentes proprium intellectum ab ordine sapientiæ Dei, sæpe simpliciter de rebus judicant secundum naturalem dispositionem ipsarum. Et sic decipiuntur, non circa ea quæ naturaliter rei conveniunt, sed circa ea quæ supernaturaliter insunt : ut si videns mortuum, dicat eum non resurrecturum; vel cernens Christum hominem, dicat eum non esse Deum. Et propter hoc dicit Dionysius, quarto capitulo de Divinis nominibus, protervam esse phantasiam in dæmone.

2. Porro, quarto super Genesim ad litteram, atque undecimo de Civitate Dei, Augustinus distinguit cognitionem angelorum in matutinam et vespertinam. Et hic modus loquendi ab Augustino initium sumpsit : qui sex dies quibus Deus universa produxit, non vult exponi de sex diebus usitatis, qui solis aguntur circuitu, quum et ipse sol quarta die legatur productus; sed unam diem, videlicet angelicam cognitionem, sex generibus rerum distinctam. Unde, quemadmodum in die naturali mane est diei principium, et vespere finis ejusdem : ita cognitio ipsius primordialis esse rerum quod habent in Verbo, est matutina cognitio; sed ejusdem esse cognitio, secundum quod in propria natura et specie subsistit, vespertina vocatur. Hoc enim secundum esse procedit a primo, et sequitur ipsum sicut et mane vespera.

3. At vero angeli vident res secundum quod in propriis naturis subsistunt, tam in ipso Verbo (et sic eadem est cognitio rei matutina et vespertina : dicitur enim matutina, in quantùm res cognoscitur prout in Deo est; et vespertina, prout per ipsam divinam essentiam cognoscitur rei natura in se ipsa), quam per species concreatas : et sic non est utraque cognitio eadem, habet enim diversa media. Unde Augustinus quarto super Genesim ad litteram dicit, quod multum interest inter cognitionem utramque. Potest tamen utraque simul esse in angelo, quia una refertur ad aliam. Non enim impossibile est duas operationes esse simul, quarum una ordinatur ad aliam : sicut voluntas simul vult finem, et ea quæ perducunt ad ipsum. Potest quoque idem cognosci per duplex medium, quorum est unum perfectum, aliud imperfectum : quemadmodum eamdem conclusionem cognoscere possumus per argumentum demonstrativum et topicum.

ARTICULUS LXXIX.

1. *Utrum in angelo sit voluntas.* 2. *An distinguatur illa voluntas ab eorum intellectu et natura.* 3. *An angeli habeant liberum arbitrium.* 4. *Et an conveniat eis appetitus concupiscibilis et irascibilis.*

1. QUONIAM denique universa a bono principio profluxerunt, naturaliter ad illud convertuntur et inclinantur. Unumquodque quoque inclinatur in illud secundum modum suæ perfectionis atque essentiæ. Quædam enim inclinantur ad bonum, solum naturali appetitu, sine omni notitia : ut non viventia. Quædam vero convertuntur ad bonum cum quadam notitia; non tamen rationem boni cognoscunt, sed aliquod particulare bonum sensu apprehendunt et illud desiderant : ut irrationabilia. Quædam autem inclinantur ad bonum per cognitionem perfectam, cognoscendo rationem et discernentiam boni : quod hominibus, et multo eminentius angelis congruit. Ideoque voluntas ponenda est in angelo. Quæstio 59.

2. Porro voluntas angeli non est sua essentia. Essentia enim rei non fertur neque extenditur extra se in aliud. Voluntas vero hoc habet proprium, ut feratur in aliud vel tanquam aliud. Unde in solo Deo est idem voluntas et natura, quoniam nihil extra se amat vel appetit, sed omnium plenitudo bonorum in ipso includitur.

Rursus, voluntas angeli non est idem cum intellectu ipsius. Intellectus enim perficitur per hoc quod res intellecta sibi conjungitur, et in ipso exsistit. Econverso, voluntatis perfectio est, in rem exteriorem moveri et ei conjungi ac permanere in ea.

In omni ergo creatura sunt aliud intellectus atque voluntas, non autem in Deo, qui est summa bonitas primaque veritas, omne bonum et verum in se ipso superessentialiter et exemplariter comprehendens.

3. Insuper, rerum quædam agunt, non quasi ex arbitrio, id est judicio proprio, sed sicut diriguntur et aguntur ab alio : ut sagitta agitur a sagittante, et ad signum dirigitur. Et sic inanimata moventur ad finem. Quædam autem moventur arbitrio, sed non libero, ut irrationabilia : quemadmodum ovis fugit lupum ex quodam judicio æstimativæ potentiæ, quia æstimat sibi nocivum. Hoc tamen non facit libere, sed solum impressione naturæ. Intellectualis autem natura, quæ sola habet proprii actus dominium, rationemque boni in universali cognoscit, libere agit et quid agendum sit cognoscit. Angeli ergo habent arbitrium liberum perfectiori modo quam homo, sicut intellectus eorum perfectior est. Pariformiter, in angelis est electio, non inquisitiva per deliberationem consilii, sicut in homine, sed per subitam veritatis acceptionem.

4. Adhuc autem, appetitus intellectivus non dividitur per concupiscibilem et irascibilem. Divisio namque potentiæ est per formalem distinctionem objecti. Objectum autem appetitus intellectivi seu voluntatis, est bonum communiter sumptum. Non ergo propter distinctionem particularium bonorum talis appetitus partitur. Appetitus autem sensitivus respicit bonum sensibile, non bonum universaliter dictum. Ideoque dividitur per concupiscibilem, qui est circa bonum sensibile conveniens ; et irascibilem, qui est circa sensibile arduum. Quum ergo in angelis non sit nisi intellectivus appetitus, non est in eis vis concupiscibilis, vel irascibilis, sed sola voluntas. Unde furor et concupiscentia dæmonibus solum metaphorice attribuuntur : sicut et Deo passiones solent adscribi, propter similitudinem operis. Amor vero et gaudium competunt angelis, non prout sunt passiones, sed prout simplices voluntatis affectus, ut nono de Civitate Dei Augustinus testatur.

ARTICULUS LXXX.

1. An in angelis sit naturalis dilectio. 2. An sit in eis dilectio electiva. 3. Qua dilectione angelus diligat se ipsum. 4. An unus diligat alium naturali dilectione. 5. An naturali dilectione plus amet Deum quam se.

1. PRIORA insuper in posterioribus inveniuntur, ut genus in specie. Natura autem est prior intellectu, sicut essentia prior est potentia. Sicut ergo omnis res naturalem habet inclinationem vel amorem ad bonum, sic omnis intellectualis substantia naturalem habet dilectionem quæ consequitur intellectum secundum propriam speciem, et est in eo secundum modum suum, videlicet intellectualiter. Unde in angelo est idem amor naturalis et intellectualis. Amor autem naturalis qui contra intellectualem dividitur, secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, est solum naturalis. Quæstio 60.

2. Dilectio autem naturalis intellectualis substantiæ, est amor ultimi finis seu beatitudinis, quam omnis rationalis crea-

tura naturaliter cupit. Ex amore autem A finis, oritur amor eorum quæ sunt ad finem, quibus finis ipse acquiritur : imo ex amore naturali omnis amor proficiscitur. Quidquid enim appetitur vel amatur, propter finem optatur, quemadmodum etiam ex naturali cognitione principiorum omnis notitia reliqua nascitur. Sic ergo ex hoc quod angelus naturaliter amat ultimum finem, sequitur alia quædam dilectio eorum quæ sunt ad finem, quæ vocatur dilectio electiva. Habet ergo angelus dilectionem naturalem et ele- B ctivam.

3. Præterea aliter amatur res ipsa subsistens, et aliter accidentalis ejus perfectio. Homo ergo vel angelus naturaliter amat se ipsum, in quantum naturaliter appetit sibi ipsi bonum : et hanc dilectionem quidam appellant dilectionem amicitiæ. Scientiam autem et virtutes ac alia bona amat et appetit aliquis, non quod eis velit aliqua bona, sed quia ipsa sunt sibi bona. Non enim amatur scientia, ut ipsa sit bona, sed ut sit bona habenti at- C que amanti. Hanc vero dilectionem nominant aliqui dilectionem concupiscentiæ. Angelus ergo, secundum quod naturaliter amat se ipsum, habet amorem sui ipsius naturalem ; et prout appetit sibi media ad ultimum finem, diligit se dilectione electiva. Similiter homo.

4. Amplius, unaquæque res naturaliter amat se ipsam, quia est sibi ipsi unum. Eo ergo modo aliquis diligit alium, quo est unum cum ipso. Nam consanguinei amantur amore naturali, propter commu- D nionem naturalis generationis ; concives vero amantur amore politico, propter unitatem vitæ civilis. Conformiter, unus angelus naturaliter diligit alium, in quantum in natura intellectuali secum communicat, saltem in genere. Unde Ecclesiastici tertiodecimo dicitur : Omne animal naturaliter diligit sibi simile. *Eccli.* XIII, 19.

5. Adhuc autem, ex naturali inclinatione naturalium, scimus quid sentire oporteat de naturali amore intellectualium naturarum. Videmus autem in naturalibus, quia ea quæ hoc ipsum quod sunt, aliorum sunt atque ad alia ordinantur, magis appetunt bonum illius ad quod ordinantur, et potius inclinantur in id cujus sunt, quam in proprium bonum : quemadmodum pars corporis scilicet manus, exponit se gladio pro totius corporis defensione. Et quoniam ars et ratio imitantur naturam, idcirco in politicis virtuosum est, quod privata persona se exponat mortis periculo pro rei publicæ commodo. Et si homo esset naturalis pars communitatis, inclinatio ista naturalis consisteret. Quoniam ergo Deus est universale summumque bonum, cujus est angelus et omnis creatura, a quo dependent universa : palam est quod angelus, et etiam homo, naturali dilectione plus diligant Deum quam se. Imo, si sic non esset naturalis dilectio, esset perversa, nec per gratiam perficeretur, sed corrumperetur sicut et vitia. Unde sequitur falsam esse propositionem dicentium, quod licet angelus majus bonum velit naturaliter Deo quam sibi (vult enim Deum esse Deum, et se esse creaturam), tamen simpliciter plus amat se ipsum quam Deum, quia intensius et principalius diligit se quam Deum naturali affectu.

Item, omnia moralia legis præcepta sunt de naturali ratione. Sed Deum amare plus quam se ipsum, est morale præceptum. Est ergo de naturalis rationis dictamine, plus amare Deum quam se. Et quamvis natura dicatur semper reflecti super se : non tamen sic quod solum velit particulare bonum ; sed multo magis vult bonum commune quam privatum. Imo nec diligit Deum propter se ipsam finaliter, sed propter ipsum Deum : quamvis ratio amandi Deum sit ex hoc quod Deus est causa bonitatis et conservationis in nobis. Hæc autem naturalis dilectio in damnatis et impiis offuscatur : qui licet Deum in se ipso consideratum non odiant, tamen ratione effectuum Dei, qui eorum voluntati discordant, Deum odire possunt.

ARTICULUS LXXXI.

1. An angelus habeat causam sui esse. 2. An sit ab æterno. 3. An factus sit ante corporalem creaturam. 4. Et si in cælo empyreo conditi sint angeli.

Quæstio 61. 1. IN præinductis jam patuit, quod solus Deus est ens per essentiam, et ipsum suum esse in se subsistens. Omnia vero secunda sunt entia per participationem, nec sunt suum esse, sed natura eorum recipit esse. Angelus ergo ab alio quodam sublimiori principio fluxit et factus est. Creationem vero angelorum sanctus Moyses nomine cœli expressit. Non tamen voluit eam aperte describere, tum quia rudi populo loquebatur, tum quia si cognovissent res quasdam esse creatas omni natura corporea præstantiores, magnam ex hoc idololatriæ occasionem sumpsissent.

2. Præterea satis ostensum est, nihil post superbenedictissimam et superessentialem Trinitatem esse æternum. Angelus ergo ab æterno non fuit.

3. Denique probabilius est angelos simul cum mundo sensibili esse creatos. Ipsum enim universum ex visibilibus et invisibilibus creaturis integratur et constat. Quum ergo Dei perfecta sint opera, nec pars sit sine suo toto completa, sequitur angelos simul cum natura corporali productos. Tamen positio doctorum Græcorum, qui omnes concorditer oppositum sentiunt, non est reputanda erronea, maxime propter auctoritatem Gregorii Nazianzeni : qui tantæ exstitit auctoritatis in D expositione Scripturæ et christiana doctrina, ut nullus unquam dictis ejus calumniam inferre præsumpserit, quemadmodum nec Athanasii documentis, ut refert Hieronymus. Qui etiam doctores Græcorum sequendo, ait super epistolam ad Titum : Sex millia nostri temporis nondum complentur annorum : et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli et Dominationes ceteræque fuere Virtutes !

A 4. At vero, ut ait Strabus super illud Genesis, In principio creavit Deus cœlum et terram : non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale : quod non ab ardore, sed a splendore dicitur; quod statim factum, angelis est repletum. Quia enim universi perfectio ex visibilium et invisibilium ordine pendet, decuit sic angelos fieri ut insinuarentur habere connexionem ad creaturam corpoream. Et sic decens fuit ut crearentur in summo cœlo, tanquam toti B naturæ corporeæ præsidentes. Et hoc de superioribus angelis certum est. De inferioribus vero aliqui opinantur, quod sint creati in aere. Dicit enim Augustinus, secundo super Genesim ad litteram, quod angeli sunt creati in superiori parte aeris. Forte tamen per superiorem partem aeris intelligit supremam partem cœli, cui aer consimilis est. Quod vero angelus pestilens dixit, In cœlum conscendam, non de *Is.* XIV, 13. cœlo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis rite accipitur.

C

ARTICULUS LXXXII.

1. An angeli fuerint beati creati. 2. An indiguerint gratia, qua converterentur ad Deum. 3. An sint creati in gratia. 4. An beatitudinem meruerint.

1. BEATITUDO præterea duplex est, scilicet : Naturalis, quæ naturali virtute acquiri potest. Et hanc angeli mox Quæstio 62. creati habebant : sunt enim in naturalibus perfectionibus creati. Et de hac beatitudine exponendæ sunt auctoritates quæ asserunt angelos felices creatos. Alia vero beatitudo est supernaturalis, quæ in divinæ essentiæ immediata et clara visione consistit, nec ex puris naturalibus adipisci valet. Et in hac non sunt creati : sic enim fuissent in bono immobiles facti, unde nec quisquam eorum peccasset. Quod autem Augustinus testatur eos statim cognovisse res in Verbo, non debet intelligi de visione Verbi beata et per essentiam,

sed de ea qua per propriam naturam, quæ est quoddam Verbi speculum, ipsum Dei Verbum cognoverunt. A

2. Denique, ad conversionem illam quæ est ad Deum secundum quod est supernaturalis felicitatis objectum, indiguerunt angeli gratia. Nihil enim movetur ad id quod suam naturalem potestatem transcendit, nisi a superiori causa juvetur : quemadmodum calor non generat carnem, nisi per animæ vegetativæ virtutem. Quum ergo supernaturalis felicitas naturalem virtutem omnis mentis creatæ excedat, ad eam non convertitur nisi per gratiam. Est autem triplex conversio mentis in Deum : una, quæ est per caritatem perfectam, ut in patria ; alia, quæ est meritum beatitudinis, ad quam gratia habitualis exigitur ; tertia est præparatio mentis ad gratiam, ad quam non requiritur gratia habitualis, sed operatio Dei ad se animam convertentis, juxta illud Threnorum : *Thren.* v, 21. Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.

3. Porro, quamvis nonnulli affirment angelos in solis naturalibus conditos, probabilior tamen exstat positio quod sunt creati in gratia. Sicut enim se habent rationes seminales ad materiam et res naturales ; sic se habet gratia gratum faciens ad mentem creatam : nam in Evangelio verbum Dei semen vocatur. Quemadmodum ergo, Augustino testante, statim in rerum creatione concreatæ sunt corporali materiæ rationes seminales ; sic mentibus angelorum connata atque infusa est a principio gratia gratum faciens. Sunt ergo creati in gratia. Unde duodecimo de Civitate Dei Augustinus ait : Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi qui eos fecit cum sua voluntate, id est, cum amore casto quo sibi adhærerent, creavit, simul in eis condens naturam et tribuens gratiam ? Quod vero secundo super Genesim ad litteram dicit Augustinus, Angelica natura primo informiter est creata, verum est per comparationem ad plenam gratiæ perfectionem, seu gloriæ visionem. C D

4. Præterea omnis intellectus creatus comparatur ad beatitudinem sicut ad ultimum supernaturalemque finem. Res autem ad finem per operationem pertingit. Sed dum finis est supernaturalis, exspectatur ejus adeptio ex alterius dono. Quum ergo Dei fruitio sit supernaturalis beatitudo, ad eam nullus pertingit nisi per meritum propriæ actionis, quod a Deo ipsi promerenti donatur. Si ergo ponantur angeli in gratia creati, tunc palam est quod per gratiam beatitudinem meruerunt. Si vero quis dicat, quod non sint in B gratia facti, tunc sine merito beatitudinem sunt adepti : sicut et nos gratiam primam sine merito nostro suscipimus. Sed hoc est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis et præmii, secundum Philosophum primo Ethicorum. Vel oportet asserere, quod beatitudinem mereantur per obsequia quæ nunc beati nobis impendunt, ut aliqui ponunt : quod est contra rationem meriti. Habet enim meritum rationem viæ ad finem vel præmium. Ei vero qui nunc finem sortitus est, non competit ad finem moveri vel tendere.

ARTICULUS LXXXIII.

1. *Utrum angeli statim post meritum beatitudinem acceperint.* 2. *An gratiam et gloriam secundum naturalem capacitatem adepti sint.* 3. *An simul cum beatitudine sit in eis naturalis dilectio atque cognitio.* 4. *An possint post beatitudinem peccare vel proficere.*

1. OPORTET insuper scire, quod angeli immediate felicitatem sortiti sunt post primam conversionem seu motionem in Deum per caritatem. Sicut enim se habent ad naturalem cognitionem per suam naturam, sic se habent ad supernaturalem cognitionem seu beatitudinis gloriam per gratiam. Sicut ergo sine discursu statim suam naturalem perfectionem et cognitionem habuerunt propter naturæ suæ dignitatem, sic sine dilatione recipiunt gloriam

post meritum. Et sic post primum motum caritatis immediate sunt beati, et in bono stabiles facti. Unumquodque enim perficitur secundum exigentiam ac dispositionem suæ naturæ. Et ergo homo non ita cito præmium recipit : non enim est sibi naturale tam subito perfectionem adipisci, sed paulatim. Non tamen potuit angelus in eodem instanti felicitatem mereri eamque habere : nam actus meritorius pertinet ad gratiam imperfectam, actus vero beatitudinis ad gratiam consummatam.

2. Præterea, sicut secundo Sententiarum ait Magister, rationabile est quod angelis data sint munera gratiæ, et quantitas gloriæ, secundum gradum naturalis dignitatis ipsorum. Primo, ex parte Dei, qui omnia ordinate disponit, et unumquodque juxta suam capacitatem adimplet. Imo, sicut natura angelica facta est ad obtinendum beatitudinem, sic diversitas naturalis perfectionis angelorum ordinata videtur ad diversos beatitudinis gradus. Secundo, istud apparet rationale ex parte angelorum. In angelo namque non est diversarum essentialium partium unio, quarum una actum alterius retardet sive impediat: sicut in homine, in quo intellectualis operatio sæpe debilitatur vel tollitur ex motu et actu partis sensitivæ. Unde rationabiliter dicitur, quod angeli quorum est natura præstantior, et naturalis perfectio atque scientia amplior, efficacius fortiusque ad Deum conversi sint. Et sic qui habebant meliora naturalia, habent plus de gratia et gloria.

3. Præterea, sicut gratia non aufert naturam, sed perficit eam ; sic visio beatifica non tollit naturalem notitiam vel dilectionem in angelis, sed perficit eam. Non enim est inconveniens eamdem potentiam simul habere plures actus, quorum unus ordinatur ad alium. Quum ergo naturalis cognitio atque dilectio ad supernaturalem felicitatem referantur, possunt esse simul.

4. Adhuc autem, quum ipsa divina natura, quæ utique est essentia bonitatis, sit beatificæ visionis objectum ; sic se habet intellectus Beatorum ad divinam essentiam, sicut aliquis qui Deum non videt ad communem rationem boni, quod est objectum appetitus. Unde, sicut nemo agit vel appetit aliquid nisi sit vel verum vel apparens bonum (nihil enim appetitur nisi sub ratione boni), sic Beati in patria nihil agere vel appetere possunt nisi attendendo ad Deum. Sic autem agens non potest peccare. Ideo angeli jam beatitudinem adepti peccare non possunt. Hoc tamen libertati voluntatis non derogat. Nam potentiæ rationales, videlicet intellectus et voluntas, sunt indifferentes : non quidem ad omnia, quia intellectus primis principiis non assentire non potest, et voluntas non potest non appetere sub ratione boni ; tamen ad alia ad quæ naturaliter non ordinatur, et quæ sunt media ad finem, indifferenter seu libere se habent.

At vero omnis motor in sua operatione intendit aliquem determinatum et certum finem, ad quem intendit rem motam perducere. Beatitudo autem æterna quum sit supernaturalis, non convenit angelo vel homini nisi ex ordinatione divina. Sicut ergo Deus intellectualem creaturam ad beatitudinem ordinavit, sic unamquamque intellectualem substantiam ad certum modum et gradum beatitudinis retulit : quo adepto, talis substantia ultra proficere nequit. Ideoque angelus vel quicumque Beatus, qui nunc est in termino, et beatitudinem pro præmio habet, ultra proficere in ea non potest. Et hoc de essentiali præmio verum est. In accidentali autem gaudio, quod ad accidentale præmium pertinet, proficere possunt usque ad diem judicii. Et aliqui dicunt, quod etiam accidentale præmium mereri possunt : nam, Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. Verumtamen melius dicitur, quod nihil mereantur, quia gaudii hujus adeptio magis procedit ex virtute beatitudinis, quam ex merito aliquo. *Luc.* xv, 10.

ARTICULUS LXXXIV.

1. *An culpa possit esse in angelis.* 2. *An sola superbia in eis esse valeat.* 3. *Quid appetendo angeli peccaverint.* 4. *An aliqui dæmones sint naturaliter mali.*

Quæstio 63. 1. DENIQUE omnis creatura si sibi relinquatur, potest peccare : et ergo angelus non potest non peccare, nisi ex gratia. Omne enim agens a debito ordine potest deficere, quod non est sibi ipsi rectitudinis regula, sed sub altiori agente continetur, et ad aliquid extra se ordinatur. Deus ergo, cujus virtus est regula sui actus (nam divina voluntas non supponitur alteri, nec ordinatur ad aliam), peccare non potest : quum peccare non sit nisi a rectitudine finis deficere. Deus vero est sibi ipsi finis : et igitur non potest peccare, sicut non potest a se ipso deficere. Omnis autem intellectualis creata substantia est sub regula divinæ voluntatis, et ad alium finem, scilicet Deum, naturaliter ordinatur. Idcirco in sua operatione potest a debito ordine perveniendi ad hunc finem deficere, prout est supernaturalis felicitatis objectum. Unde Job quarto dictum *Job* IV. 18. est : In angelis suis reperit pravitatem. Contingit autem dupliciter aliquem peccare. Uno modo, ex electione mali : et hoc est ex habitu vitioso peccare : quod non fit nisi ex prævia ignorantia vel errore. Et sic angelus peccare non potuit, quia in ipso passiones locum non habent, quæ intellectum ejus obnubilent. Nec primum ejus peccatum ex habitu vitioso vel prævia culpa processit. Alio modo, contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, non tamen est cum ordine rectæ mensuræ seu debitæ regulæ : sic quod defectus, qui est causa peccati, non sit ex parte rei, sed eligentis : ut si quis eligat orare, non eligens observare formam Ecclesiæ. Tale autem peccatum non præsupponit ignorantiam, sed inadvertentiam seu absentiam considerationis eorum quæ consideranda A sunt. Sicque angeli peccaverunt, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum sine ordine voluntatis divinæ.

2. Insuper, peccatum esse potest in aliquo dupliciter, scilicet : Secundum causam. Et sic omnia peccata esse possunt in dæmone, secundum quod homines in omnia peccata peccando inducit. Secundo, est peccatum in aliquo secundum affectum. Et sic illa peccata dumtaxat in dæmone sunt, ad quæ spiritualis natura affici B potest. Non autem afficitur circa corporalia bona : nihil enim afficitur, nisi ad id quod est suæ naturæ aliquo modo conveniens. In spiritualium autem bonorum affectu peccatum non est, nisi per hoc quod regula et ordo superioris non observatur, videlicet quia immoderate appetuntur. Non subdi autem ordinationi superioris, superbiæ vitium est. — Primum ergo peccatum diaboli esse non potuit nisi superbia. Sed ex ea consequenter processit invidia. Nam ejusdem rationis est quod C aliquis aliquid appetat, et quod renitatur opposito seu impedimento sui affectus. Ex hoc ergo quod dæmon excellentiam appetivit, consecutum est ut alterius, scilicet hominis, imo et Dei excellentiæ invideat. Appetivit enim non solum excellentiam, sed excellentiam singularem : cujus singularitas ex consortio alterius cessat. Unde quartodecimo de Civitate Dei Augustinus ait : Diabolus non est fornicator vel ebrius, sed superbus et invidus. Quod vero ibidem asserit, dæmones in obscenita- D tibus corporalium voluptatum delectari, non est intelligendum quod ipsa carnalis voluptas eos delectet ; sed illa delectatio ex invidia oritur. Delectantur enim in illis, in quantum contrariantur spirituali puritati et humanæ saluti.

3. Porro peccatum dæmonis erat, quod voluit esse ut Deus : non utique per æquiparationem seu æqualitatem : hoc enim scivit esse impossibile. Et iterum, impossibile est ut natura inferior velit transferri in gradum altioris naturæ : sic enim

appeteret se non esse : quod est contra A naturale desiderium. In hoc tamen imaginatio hominis fallitur, ut ideo putet se homo velle habere altiorem naturam, quia desiderat altiori naturæ in aliquibus accidentibus assimilari. In Deo autem nullum est accidens. Ideoque angelus non optavit esse Deus, nec ut Deus, per æquiparationem, sed secundum similitudinem. Appetere vero similitudinem Dei, contingit dupliciter. Primo, in illo in quo creatura nata est Deo assimilari, ut in visione amoreque Dei. Et sic velle esse ut Deus B non est peccatum, nisi debitus ordo appetendi prætermittatur. Si enim quis vellet Deo sic assimilari ex propria et non divina virtute, peccaret. Secundo, potest quis Dei similitudinem appetere in illo in quo non est natus Deo assimilari, ut si quis vellet creare cœlum et terram. Et sic dæmon optavit esse Deus : non tamen sic quod absolute voluit nulli subesse (sic enim appetisset proprium non esse, quum nulla creatura queat subsistere, nisi a Deo conservetur); sed ideo appetiit inordinate C esse similis Deo, vel quia optavit illam beatitudinem tanquam ultimum finem, ad quam naturali ac propria virtute pertingere potuit, appetitum suum avertens a supernaturali beatitudine, quæ datur per gratiam ; vel si illam * finaliter desideravit, voluit eam adipisci, non ex divinæ gratiæ dono, sed quasi ex se ipso : quod consonat dictis Anselmi, qui ait : Illud diabolus appetiit ad quod pervenisset, si stetisset. Horum autem utrumque in idem quodammodo redit. Nam utroque modo D optavit beatitudinem propria virtute sortiri : quod Deo est proprium. Et quia voluit sibi ipsi per se sufficere, voluit etiam aliis dominari. Id enim quod est primum atque per se, est principium eorum quæ sunt per aliud. Et sic in utroque voluit Deo per se ipsum inordinate assimilari.

* supernaturalem beatitudinem

4. At vero omne quod est, in quantum est et naturam aliquam habet, naturaliter tendit in bonum. Universali autem divinoque bono nullum malum conjungitur, sed bono particulari : ut igni hoc malum conjungitur, quod est consumptivus. Unde id quod naturaliter tendit in particulare bonum, potest quoque naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum est malum, sed per accidens, prout conjunctum est bono. Quod vero naturaliter ordinatur et tendit in universale perfectumque bonum, nullo modo naturaliter tendit in malum. Quum ergo dæmones sint intellectuales substantiæ, naturaliter ordinem habent ad universale bonum, secundum quod illud apprehendere atque appetere possunt. Non ergo sunt naturaliter mali. — Ex quibus innotescit error Porphyrii, quem Augustinus decimo de Civitate Dei reprobat. Dixit enim Porphyrius : Quoddam est dæmonum genus natura fallax, simulans deos et animas defunctorum. Verumtamen hoc dixit, quia opinabatur cum Platonicis dæmones esse animalia aeria animo passiva, et sensitivam naturam habentia. Et sic possent dici natura fallaces, sicut et homines naturaliter dicuntur mali et iracundi vel timidi, non ex parte intellectualis naturæ, sed sensitivæ, in qua est naturalis inclinatio ad inordinatas passionum affectiones.

ARTICULUS LXXXV.

1. *An angelus in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus.* 2. *An aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.* 3. *An summus cadentium fuerit supremus inter omnes angelos.*

1. ALIQUI demum opinati sunt atque dixerunt, quod licet dæmon non sit naturaliter malus, tamen angelus factus est malus, et fuit malus in primo suæ creationis instanti, ex propriæ voluntatis peccato. Hæc autem positio auctoritati sacræ Scripturæ contradicit. Nam Isaiæ quartodecimo, sub figura regis Babylonis diabolo dicitur : Quomodo cecidisti, Lucifer, *Is.* XIV, 12. qui mane oriebaris? Et Ezechielis vicesimo octavo, eidem sub figura regis Tyri dici-

Ezech. XXVIII, 13. tur : In deliciis paradisi Dei fuisti. Alii A ergo dixerunt, quod angelus in primo suæ conditionis instanti non exstitit malus, nec peccavit, tamen peccare potuit. Quod aliqui improbant, quia impossibile est duas operationes se invicem consequentes in eodem instanti terminari : non ergo potuit creatio angeli et transgressio ejus, quæ sunt duæ operationes se mutuo consequentes, in uno instanti finiri. Hæc autem improbatio nulla est. Licet enim non possunt duæ mutationes successive se sequentes in uno terminari instanti, tamen B mutationes instantaneæ possunt. Eodem quippe instanti quo luna illuminatur a sole, ipsa illuminat aerem. Creatio autem et actio angeli sunt instantaneæ : et ergo simul esse possunt. — Idcirco aliter respondendum est, et dicendum quod angelus non potuit in primo instanti suæ molitionis peccare : nam prima operatio rei quæ simul incipit cum re, est ipsi rei ab agente, quemadmodum ferri sursum convenit igni a generante. Quod ergo producitur a causa imperfecta et defectiva, C potest statim in sua operatione deficere. Angelus vero quum sit a causa summe perfecta, non potuit statim in eo quo creatus est instanti peccare. Potuit tamen in eo mereri, quoniam meritum a Deo est. Quod autem scriptum est Joannis octavo, *Joann.* VIII, 44. Ille (scilicet diabolus) homicida erat ab initio : et illud, Diabolus ab initio pec- I *Joann.* III, 8. cat : non intelligitur ab initio temporis, sed peccati. Ut sit sensus : Ab initio peccat, id est, ex quo peccare cœpit, peccare non cessat. — Si autem quis instet, et di- D cat : Ex quo dæmon in primo suæ creationis instanti operationem habuit : vel ergo habuit operationem rectam, et sic meruit beatitudinem, maxime si juxta præhabita dicatur creatus in gratia : quo dato mox beatus fuisset, quia secundum prædicta, in angelis præmium statim sequitur meritum ; vel habuit operationem non rectam, et sic in primo suæ productionis instanti peccasset. Respondendum, quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, secundum Augustinum undecimo de Civitate Dei. Et ergo omnes simul in gratia conditi, omnes pariter beatitudinem meruerunt. Non tamen mox beati facti sunt omnes, quia non omnes perstiterunt ; sed quidam beatitudini impedimentum præstiterunt per peccatum, quo præmium mortificaverunt.

2. Denique, si ponantur angeli facti in gratia et statim in actum liberi arbitrii processisse, sequitur dæmonem statim post primum instans suæ creationis peccasse. Quia enim nunc dictum est quod beatitudinem meruit, eam protinus recepisset, nisi immediate impedimentum peccando adjecisset. Dictum est enim, quod angelus uno meritorio actu beatitudinem consequatur. Si vero dicantur angeli non facti in gratia, vel non habuisse in primo suæ creationis instanti liberi actum arbitrii, nihil prohiberet inter creationem et lapsum aliquam moram fuisse. Quod vero Ezechielis vicesimo octavo dicitur dæmoni, Ambulasti perfectus in viis tuis a die *Ezech.* conditionis tuæ, donec inventa est iniqui- XXVIII, 14, 15. tas in te, prædictæ responsioni non obviat. Nam sacra Scriptura exprimere solet spirituales, id est rationales, animi motus atque affectus metaphorice, per motus corporales. Sciendum autem, quod in separatis et in intellectualibus non cadit inter duo instantia tempus medium.

3. Præterea in peccato duo considerantur, videlicet pronitas ad peccandum, et peccandi motivum. Quia igitur inferiorum angelorum erat minor stabilitas, dixit Damascenus quod summus angelus peccans fuit terrestri orbi prælatus, et de infimo ordine, nam in ipso fuit major pronitas mali quam in superioribus. Hæc autem positio doctrinæ Platonicorum concordat, quam Augustinus septimo et decimo de Civitate Dei refert. Dicebant nempe quod omnes dii, id est intellectuales substantiæ, erant boni ; sed dæmonum, id est inferiorum angelorum, quidam sunt boni et aliqui mali. Nec abjicienda est ista opinio

quasi aliena a fide. Tota enim creatura corporalis administratur a Deo per angelos, secundum Augustinum tertio de Trinitate. Idcirco dici nihil prohibet administrationem inferiorum corporum inferioribus angelis esse commissam, superiorum vero superioribus angelis, summos autem Deo adsistere. Sicque Damascenus affirmat prolapsos fuisse de inferioribus, in quorum ordine aliqui perstiterunt. — Si vero consideretur motivum ad peccandum, sic invenitur major ratio dicendi quod ille qui peccavit fuit angelorum altissimus. Motivum enim peccati superbiæ, est excellentia ; angelus autem supremus excellentissimus erat in decore naturæ et subtilitate sapientiæ : et ergo, secundum Gregorium, Lucifer erat simpliciter summus omnium angelorum. Hoc quoque probabilius est : peccatum enim angeli non erat ex infirmitate, sed ex sola libertate, ad quam motivum peccandi maxime spectat. Verumtamen alii positioni non est præjudicandum : nam in principe inferiorum angelorum esse potuit singulare quoddam motivum peccandi. Sciendum autem quod primus angelus peccans, licet secundum Gregorium fuit de ordine Seraphim summusque Seraph, tamen Propheta non nominat eum Seraph, sed Cherub, quemadmodum scriptum est : Tu, Cherub, signaculum similitudinis, etc. Plenitudo enim scientiæ, quæ designatur per Cherubim, esse potest cum peccato mortali, quale erat peccatum Luciferi ; non autem plenitudo amoris, quam importat hoc nomen, Seraphim.

Ezech. xxviii, 14, 12.

ARTICULUS LXXXVI.

1. *An primus angelus peccans fuerit aliis peccandi causa.* 2. *An tot peccaverint quot permanserunt.*

1. PORRO primus angelus peccans, exstitit aliis causa peccandi, non cogens sed sicut inducens. Unde Apocalypsis duodecimo dicitur, quod draco traxit

Apoc. xii, 4.

A secum tertiam partem stellarum. Et Matthæi vicesimo quinto scriptum est : Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Diabolus ergo supremus, omnium aliorum est princeps. Quod non esset, nisi fuisset eis perditionis occasio : quia secundum divinæ justitiæ ordinem, qui sunt socii in peccatis, sunt socii in tormentis ; et qui dæmoni subditur in culpa, subditur ei in pœna. Omnes tamen simul peccaverunt, secundum Damascenum. Angelus enim non eget temporis mora ad eligendum, exhortandum, vel consentiendum ; sed mox eodem instanti quo aliquid concipit, potest illud alii angelo intelligibiliter insinuare, et ille potest in eodem instanti consentire. Nam homo eodem instanti quo aliquid mente apprehendit, loqui incipere potest ; alter quoque statim quum audit, consentire potest, si id quod dicitur sit per se notum.

Matth. xxv, 41.

B

2. Denique peccatum est contra naturalem inclinationem. Quæ autem sunt contra naturam, in paucioribus sunt : natura enim consequitur suum effectum semper vel frequenter. Ideoque pauciores peccaverunt, quam steterunt. Unde quarto Regum habetur, Plures nobiscum sunt quam cum illis : quod de angelis sanctis exponitur. Quod autem Philosophus dicit, Malum esse ut in pluribus, bonum in paucioribus, dictum est propter homines, in quibus major pars sequitur sensibilia bona, propter sensitivæ partis inclinationem. Non autem in omnibus neque simpliciter verum est. — Sciendum autem, quod illi qui asserunt primum apostatam angelum fuisse de infimo ordine, non concedunt de quolibet choro aliquos corruisse. Sed tenentes quod Lucifer exstitit summus angelorum, affirmant de omnibus choris quosdam prolapsos : aliter non assumerentur homines ad singulos ordines angelorum propter angelicæ supplementum ruinæ. Quædam tamen nomina angelorum, videlicet Throni et Seraphim, non attribuuntur dæmonibus ; quoniam imponuntur a caritate et divina inhabitatione.

C

IV *Reg.* vi, 16.

D

Nomina vero Cherubim et Potestatum ac Principatuum ipsis attribuuntur, quoniam ad scientiam et potentiam pertinent, quæ bonis ac malis exstant communia.

ARTICULUS LXXXVII.

1. *De obtenebratione intellectus* 2. *et obstinatione voluntatis dæmonum*. 3. *De dolore eorum*, 4. *et loco pœnarum ipsorum*.

Quæstio 64. 1. TRIPLEX autem cognitio est. Una naturalis : et hæc in dæmonibus integra permanet, sicut natura eorum simplex exstitit. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Data dæmonibus naturalia dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. Secunda est cognitio secretorum divinorum per gratiam, quæ duplex est. Una enim est solum speculativa et informis. Et hæc in dæmonibus diminuta est per culpam, non autem omnino ablata : nam per angelos sanctos aut opera Dei, aliqua eis secreta revelantur, prout Deus expediens novit. Tertia cognitio est affectiva : quæ est secunda cognitio gratiæ. Hæc vero omnino ablata est dæmonibus, sicut et caritas. — Cognitio autem dæmonum non est matutina, quoniam non cernunt aliquid in Verbo ; nec est vespertina, quia non referunt eam ad laudem Creatoris : est vero nocturna. Mysterium quoque regni Dei, id est Christi incarnationem, perfecte non noverant, nec certitudinaliter, secundum Augustinum, sed solum per quædam temporalia facta. Iterum advertendum, quod dæmones aliquid tripliciter noscunt, videlicet subtilitate proprii intellectus, revelatione angelorum sanctorum, et experientia longi temporis. Non quod quidquam a sensu accipiunt ; sed dum aliquid in ipsis rebus fit, tunc per speciem rei quam naturaliter habent sibi unitam, aliquid sciunt præsentialiter esse, quod ante non sciverant esse futurum : quemadmodum de cognitione angelorum præinductum est.

2. Præterea, Origenis opinio fuit omnem voluntatem creatam propter libertatem arbitrii semper manere de bono in malum et econtra flexibilem, præter animam Christi propter unionem cum Verbo. Hoc autem Scripturæ discordat, quæ testatur diabolum cum suis mittendum in ignem æternum, justos vero in vitam æternam ituros. Item tollit veram beatitudinem, de cujus ratione est firma securitas, et sempiterna stabilitas. Voluntas ergo dæmonum est obstinata in malo, non propter gravitatem culpæ, sed propter conditionem naturæ vel status. Quod enim est hominibus mors, hoc est dæmonibus casus, secundum Damascenum. Sicut ergo peccata mortalia hominibus non remittuntur post mortem, sic dæmones post casum non surgunt. Vis enim appetitiva movetur ab apprehensione virtutis cognitivæ, et proportionatur eidem. Sicut ergo angelus apprehendit immobiliter atque simpliciter per intellectum, homo autem mobiliter et discursive cognoscit per rationem ; sic voluntas angeli adhæret ei quod concipit fixe et inavertibiliter, homo autem mobiliter. Si autem consideretur voluntas angeli secundum se seu ante adhæsionem, sic indifferens est, et ad utrumque flexibilis ; sed postquam adhæsit, non redit. Et ergo dici consuevit, quod humana voluntas flexibilis est ante electionem et post, voluntas vero angeli ante electionem et non post eam. Unde primum peccatum dæmonum adhuc manet in eis, et semper manebit quantum ad appetitum, quamvis sciant non posse optatum adipisci.

3. Insuper, gaudium, dolor et timor, prout sunt passiones, non insunt dæmonibus (sic enim partem sensitivam concernunt) ; sed prout sunt simplices actus voluntatis, in eis esse possunt. Et sic necesse est esse dolorem in dæmone. Nam talis dolor non est nisi renisus voluntatis contra id quod est vel non est. Sunt autem multa quæ dæmon vellet non esse ; multa quoque non sunt quæ vellet

esse. Privatur etiam beatitudine, quam naturaliter appetit. Item, dæmones timent de malo futuro. Scriptum est enim : Dæmones tremunt et contremiscunt. Quod autem Job quadragesimo primo dicitur, Factus est ut nullum timeret, intelligendum est de timore a malo cohibente.

Jacob. II, 19.
Job XLI, 24.

4. At vero dæmones inter Deum et homines medii sunt, quantum ad naturalem dignitatem. Deus autem procurat bonum inferiorum per superiores. Bonum vero hominis Deus dupliciter procurat, videlicet : Directe : et hoc est per angelos sanctos, qui nos adjuvant. Et indirecte, puta per exercitium contrariæ potestatis : et sic per impugnationem et exercitium dæmonum procuratur hominis bonum. Duplex ergo locus pœnalis debetur dæmonibus. Unus, ratione culpæ, ut infernus, in quem omnes retrudentur post diem judicii, consummato exercitio isto cum homine. Alius, ratione prædictæ exercitationis seu tentationis, videlicet aer caliginosus, secundum Augustinum, qui tertio super Genesim ad litteram dicit, quod sunt in eo sicut in carcere usque ad diem judicii. Sciendum autem, quod sicut gaudium angelorum non minoratur ex descensu ad nos, quia considerant locum illum cœlestem debitum eis ; sic pœna dæmonum non minuitur ex hoc quod non sunt in inferno, sed in aere, quia sciunt alligationem illam infernalis loci sibi deberi.

ARTICULUS LXXXVIII.

1. *An creatura corporalis sit a Deo.* 2. *An sit propter Dei bonitatem creata.* 3. *An sit facta a Deo per angelos.* 4. *An formæ rerum corporalium sint causatæ ab angelis.*

QUÆSTIO 65. 1. NUNC de productione corporalis creaturæ agendum est : quam Manichæi dixerunt non esse a bono Deo, sed ab illo de quo ait Apostolus : Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium ; non attendentes quod Apostolus nominat dæmonem sæculi, id est sæcularium hominum, deum, quomodo alibi dicit : Quorum deus venter est. Hæc ergo opinio omnino falsissima est. Diversa enim non concurrunt in unum ordinem, nisi ab aliqua causa uniantur ; nec diversa in uno communicant, nisi per participationem ab uno, sicut multa corpora calida ab igne calorem recipiunt. Ordo ergo specierum universi, et esse in quo cuncta conveniunt, ab uno ordinatore atque principio processerunt.

II *Cor.* IV, 4.
Philipp. III, 19.

2. Porro, sicut totum constat ex partibus, sic universum constat ex omnibus creaturis. Quemadmodum ergo partes alicujus totius, primo sunt propter proprios actus, ut oculus propter videre ; secundo, pars ignobilior est propter nobiliorem, ut pulmo propter cor ; tertio, omnes sunt propter totum, et totum ordinatur ad aliquem finem extra se, ut homo ad Dei fruitionem : sic in partibus universi, unaquæque creatura est propter propriam perfectionem ; secundo, inferior est propter superiorem, ut inanimata propter hominem ; tertio, omnes sunt propter decorem seu perfectionem universi. Ipsum autem cum partibus suis ordinatur in Deum sicut in finem, secundum quod bonitas divina in ipso repræsentatur ad laudem opificis et gloriam creatoris. Unde ejusdem rei possunt esse plures fines subordinati, sed unus est finis ultimatus et summus. Ex prædictis patet error Origenis, qui dixit corporalem creaturam non esse creatam nisi in pœnam spiritualium creaturarum peccantium. Quæ opinio in superioribus recitata est, et destructa.

3. Insuper, sicut prætactum est, quidam posuerunt res a Deo quodam ordine esse productas, sic quod Deus non esset immediata causa corporalium rerum, sed spiritualis creatura, ut intelligentia vel angelus. Hoc vero ante destructum est, atque probatum quod soli Deo creatio competit. Esse enim quum sit communissimus effectus, omnibus est substratum, et cetera omnia dicuntur per informationem

quasi restringentia ipsum esse. Productio A ergo ipsius esse universalissimæ et nihil præsupponenti seu primæ causæ correspondet. Creatio autem est productio totius substantiæ rei nullo supposito : ideo soli Deo convenit.

4. Porro Platonici posuerunt formas quæ sunt in materia, a formis separatis per se subsistentibus, quas nominabant ideas, profluere, et aliud non esse nisi quasdam impressiones ac participationes talium formarum. Avicenna autem dixit eas procedere et causari a formis intelligibilibus B quæ sunt in ipsis intelligentiis. Utraque autem opinio ex uno videtur fundamento oriri. Sic enim inquirunt causam formarum, ac si ipsis formis materialibus conveniret per se generari, et fieri, atque corrumpi. Hoc vero non est. Sed, sicut as septimo Metaphysicæ probat Philosophus, sicut composito competit proprie esse, et non partibus ejus seorsum, nisi prout sunt sub esse totius; sic generari, et fieri seu causari, et corrumpi, compositis proprie competit. Quum igitur simile fiat C a simili, non est quærenda causa separata, vel forma per se subsistens formarum materiæ conjunctarum, sed aliquod compositum : ut quod ignis generatur ab hoc igne. Forma autem non est ex influxu vel impressione substantiæ separatæ, sed per eductionem de potentia materiæ in actum ab aliquo agente composito. Sed quia composita hæc inferiora moventur a spirituali substantia, secundum Augustinum tertio de Trinitate, videlicet a motore cœlesti, etiam formæ sunt D a spirituali substantia tanquam per motum cœli movente materiam ad formam. Deus vero est prima omnium causa, in quem universa causalitas ultimate reducitur. Hoc ergo modo dicit Boetius in libro de Trinitate, quod formæ quæ sunt in materia, profluxerunt a formis quæ sunt extra materiam. Prima autem formarum productio in ipsa originali rerum creatione a Deo fuit, cui ad nutum materia servit.

ARTICULUS LXXXIX.

1. *Utrum informitas materiæ formationem ejusdem tempore præcesserit.* 2. *Et si sit una omnium corporalium rerum materia.*

1. QUAMVIS autem sanctorum doctorum positiones videntur contrariæ circa præsentem materiam, tamen parum distant in re. Augustinus enim, qui ait informitatem materiæ non præcessisse materiæ formationem tempore, sed origine seu ordine naturæ, accipit informitatem materiæ pro carentia omnis substantialis formæ. Et sic certum est materiam non fuisse informem : non enim potest esse sine forma, quum omne esse omnisque actualitas a forma dependeat. Basilius vero, et Chrysostomus, atque Ambrosius, asserentes informitatem materiæ temporaliter præcessisse formationem materiæ, sumunt informitatem, non pro carentia formæ, sed pro carentia formositatis, sive decoris, quæ modo in corporea creatura apparet. Et tamen circa hoc aliqualiter sibi discordant, quemadmodum infra patebit. — Quantum vero ex textu Geneseos elici valet, triplex formositas corporali creaturæ tunc defuit, ob quam dicebatur informis. Cœlo enim deerat splendor lucis : propter quod dicitur, Tenebræ erant super faciem abyssi. Terræ autem duplex deerat decor. Unus, quia erat aquis operta : et ergo dicitur fuisse inanis, vel, secundum aliam litteram, invisibilis, id est corporali adspectui non apparens. Alius, quia non erat plantis et herbis ornata : quamobrem dicitur fuisse vacua, vel incomposita, secundum aliam litteram. — Item, secundum Augustinum, quum dicitur, In principio creavit Deus cœlum et terram; per terram intelligitur, non ipsum elementum terræ vel aquæ, sed prima materia : quam sanctus Moyses nomine terræ vocavit, quoniam rudi populo loquebatur, qui materiam secundum se ipsam intelligere non valebat. Alii Sancti per terram intelligunt elementum. Moyses autem

Quæstio 66.

Gen. 1, 2.

non expressit ignem vel aerem, quia non sunt adeo manifesta. Refert tamen Augustinus, libro de Civitate Dei, quod Plato per spiritum qui ferebatur super aquas, intellexit aerem : nam et aer spiritus dicitur. Per cœlum vero intellexit etiam ignem : cœlum namque asseruit esse igneæ naturæ. Rabbi Moyses vero cum Platone de aere consonans, dicit per tenebras intelligi ignem, præsertim quoniam ignis in propria sphæra non lucet. Melius tamen per spiritum Domini accipitur Spiritus Sanctus. Sacra enim Scriptura non solet per spiritum intelligere nisi Spiritum Sanctum : qui dicitur ferri super aquas, eo modo quo voluntas artificis fertur super artificiata.

2. Porro Plato et quasi omnes philosophi ante Aristotelem, ponebant omnia corpora, etiam cœlestia, esse de natura quatuor elementorum. Et quoniam quatuor elementorum est una prima materia, sicut eorum mutua generatio atque corruptio comprobat, sequitur omnium corporalium rerum esse unam primam materiam. Aristoteles autem istam opinionem redarguit. Nam motus sequitur naturam rei. Quum ergo corporum cœlestium motus sit circularis, qui caret contrarietate, sequitur naturam corporum cœlestium esse distinctam ab inferioribus, quorum motus est rectus et contrarietatem habens. Avicebron vero posuit omnium corporum esse eamdem materiam, propter unitatem formæ corporeitatis, quam dixit semper adesse materiæ. Sed quum forma substantialis det esse simpliciter, secundum hoc sequeretur quod aliæ formæ supervenientes non darent esse simpliciter, sed secundum quid : et sic vera generatio et corruptio tollerentur a rebus, quemadmodum Aristoteles argumentatur contra eos qui asserebant materiam primam esse ens actu. — Dicendum ergo est, quod quum materia ex propria natura sit in potentia ad formam, omnes illas formas recipere potest quibus ipsa communis est. Si ergo materia corporum cœlestium esset ejusdem rationis cum materia inferiorum, sequeretur quod esset in potentia ad formas inferiores, et sic corpora cœlestia non essent incorruptibilia. Verumtamen non est dicendum, ut fingit Averroes, quod corpus cœleste sit materia cœli, et sit solum in potentia ad *ubi*, non ad *esse*, et quod substantia separata sit ejus forma. Quidquid enim est in actu, vel est actus seu forma, vel habet actum et formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, corpus cœleste habebit formam : quod ipse negat; vel erit omnino actus et forma : et sic non esset aliquid sensibile, sed aliquid per se intelligibile.

Augustinus autem videtur sequi Platonem, qui incorruptibilitatem corporum superiorum adscripsit dumtaxat voluntati Opificis.

ARTICULUS XC.

1. *An cœlum empyreum sit concreatum informi materiæ.* 2. *An etiam tempus sit concreatum eidem.*

1. ADVERTENDUM præterea, quod cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, qui dicunt ipsum factum mox angelis sanctis impletum; et per auctoritatem Basilii dicentis secundo Hexameron : Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita pro dignis operibus remuneratio restauratur in ea luce quæ est extra mundum, ubi quietis domicilium sortiuntur. Conveniunt ergo isti in hoc, quod cœlum empyreum sit locus Beatorum. Differunt vero in ratione ponendi. Beda enim et Strabus ideo ipsum ponunt, quoniam firmamentum, quod cœlum dicitur, non in principio, sed secundo die legitur factum. Basilius autem idem ponit, ne Deus videatur opus suum a tenebris inchoasse, ut calumniabantur Manichæi. Istæ autem rationes non multum cogunt. Nam quæstio de firmamento et tenebris aliter solvitur ab Augustino et aliis Sanctis. Refert tamen

Augustinus decimo de Civitate Dei, quod Porphyrius dixit dæmones esse in loco aerio, angelos vero in loco æthereo vel empyreo. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, per locum empyreum intellexit cœlum sidereum, quod ponebat igneæ esse naturæ. Non ergo Augustinus ponebat cœlum empyreum eo modo quo nunc ponitur a modernis. Est itaque cœlum empyreum, in quo Beati Deo fruuntur, deputatum contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, quatenus exterior claritas interiori conveniat. — Videtur quoque Basilius in Hexameron sentire, quod claritas cœli empyrei sit sensibilis atque visibilis oculis corporis. Ait enim : Constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob id regionem post se relictam luce carentem constituit, utpote fulgore qui super radiabat excluso. Sed quia firmamentum diaphanum est, quod lumen non impedit (videmus enim stellarum splendorem non obstantibus mediis cœlis), possumus dicere quod cœlum empyreum non habeat lucem condensam aut radios emittentem, ut sol, sed subtilem. Vel habet claritatem gloriæ, quæ claritati naturali non exstat conformis. — Sciendum quoque, quod quidam asserunt cœlum empyreum non habere influentiam in corpora inferiora, quum sit ad statum gloriæ ordinatum. Probabilius tamen dicitur, quod sicut summi angeli qui solum adsistunt, habent influentiam in medios et infimos qui mittuntur, D quamvis ipsi non mittantur, secundum divinum Dionysium ; sic cœlum empyreum influat rebus mobilibus, quamvis ipsum non moveatur. Unde dici potest, quod influat aliquid fixum et permanens, ut virtutem continendi atque causandi, aut simile aliquid dignitatem concernens.

2. Porro communiter ponuntur quatuor simul creata, videlicet natura angelica, cœlum empyreum, materia corporalium informis, et tempus. Hoc autem secundum A intentionem Augustini non dicitur. Ponit enim duo simul creata, puta naturam angelicam, et materiam : de cœlo empyreo mentionem non faciens. Angelus vero atque materia informis præcedunt formationem, non tempore, sed natura. Et sicut materia præcedit formationem, sic motus præcedit tempus : et sic tempus non posset eis connumerari, quasi illis coæquum et ante motum. Hæc ergo enumeratio ex intentione aliorum Sanctorum procedit, secundum quos informitas materiæ dura- B tione præcedit formationem ipsius. Cujus durationis oportet aliquod tempus ponere : aliter enim mensura illius durationis accipi non posset. Hoc vero tempus non erat mensura primi mótus cœlestis, qui secundum hos Sanctos, non statim a principio cœpit ; sed fuit mensura motus alterius corporis, vel saltem successionum intelligentiæ et affectionis in mente angelica. Item tempus potius ponitur unum de quatuor primis creatis, quam motus cujus est mensura, quia generalem habi- C tudinem habet ad res. Est enim communis rerum mensura. Motus autem solum respicit proprium mobile.

ARTICULUS XCI.

1. *An lux in spiritualibus proprie dicatur.* 2. *An lux corporalis sit corpus.* 3. *An sit qualitas.* 4. *An conveniens fuerit prima die lucem fieri.*

1. LUMEN denique, secundum primam Quæstio 67.
suam impositionem, significat id quod facit manifestationem in visu corporeo. Deinde extensum est, secundum usum loquentium, ad significandum omnem manifestationem secundum quamcumque cognitionem : quemadmodum visio primo imponitur ad designandum actum sensus visus ; sed propter dignitatem et certitudinem corporeæ visionis, extenditur ad designandum perceptionem aliorum sensuum omnium. Dicimus enim : Vide quomodo sapit hoc, vel, qualiter redolet. Sed et

de intellectuali cognitione scriptum est : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Si ergo loquamur de nomine luminis, splendoris vel lucis secundum primam impositionem, metaphorice et non proprie in spiritualibus dicitur. Sicque Ambrosius libro de Trinitate, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur. Si vero loquamur de eis prout sunt in usu loquentium, proprie in spiritualibus locum sortiuntur. Dicit enim Augustinus quarto super Genesim ad litteram : In spiritualibus melior et certior est lux. Et sic Christus non dicitur lux quomodo lapis. Lux enim proprie dicitur, lapis metaphorice. Dionysius quoque quarto capitulo de Divinis nominibus, ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei. Apostolus etiam dicit ad Ephesios quinto : Omne quod manifestatur, lumen est. Manifestatio autem in spiritualibus summe et proprie est.

Ephes. v, 13.

2. At vero lumen non est corpus. Duorum enim corporum non est unus et idem locus ; lumen autem et aer seu corpus illuminatum sunt simul in uno loco. Item motus corporis non est instantaneus : illuminatio autem seu diffusio luminis est instantanea, et ad loci differentiam omnem ; imo totum hemisphærium uno momento illuminatur : quod in tempore imperceptibili fieri nequit. Interdum tamen auctores utuntur nomine luminis pro corpore lucido. Moveri autem atque reflecti, et quædam similia, non conveniunt luci nisi metaphorice : nam proprie solis corporibus competunt.

3. Amplius, quidam dixerunt, quod lumen in aere non habet esse naturale, quemadmodum albedo in nive ; sed esse intentionale, ut similitudo coloris in aere. Hoc autem est falsum. Nam lumen realiter denominat aerem : dicitur enim aer realiter lucidus ; non autem dicitur coloratus propter speciem intentionalem albedinis. Item lumen in aere habet transmutationem naturalem, quia realiter calefacit : quod esse non posset, nisi haberet esse

A naturale. Alii opinati sunt, quod lumen sit forma substantialis solis. Quod etiam falsum est : nam forma substantialis non est per se sensibilis ; et etiam quod uni est accidens, nulli exstat substantia. Lumen ergo, ut testatur Damascenus, est qualitas corporis lucidi, sicut et calor corporis calidi.

4. Insuper, de productione lucis, de qua scriptum est, Dixit Deus, Fiat lux, est diversa Sanctorum positio. Augustino enim videtur non esse rationabile, Moysen omi- (*Gen.* I, 3.)

B sisse spiritualium substantiarum creationem : idcirco, sicut per cœlum, de quo dicitur, In principio creavit Deus cœlum, intelligit spiritualem creaturam informem ; sic per lucis productionem intelligit ejusdem creaturæ formationem, quæ est adhæsio ejus ad Deum. Alii Sancti affirmant Moysen prætermisisse spiritualium productionem : cujus rationem diversimode tradunt. Basilius enim asserit Moysen a temporali initio sensibilium rerum inchoasse ; angelos vero ponit ante sensibilem (*Ibid.* 1.)

C mundum creatos. Alii dicunt hoc ideo factum, quoniam Moyses loquebatur rudi populo, cujus infirmitati condescendit : quem etiam ab idololatria retrahere conabatur. Si autem scivissent esse substantias omni corporali creatura præstantiores, proni fuissent adorare eas. Nam solem et lunam et stellas colere proclives exstiterant. — Oportuit ergo et decuit lucem corpoream primo die fieri, tanquam primi corporis (scilicet cœli) formam, propter expulsionem tenebrarum, de quibus in

D opere primæ diei dicitur, Tenebræ erant super faciem abyssi ; item, quia sine luce dies prima, imo nec dies esse potuit ; item, quia lux est qualitas inferioribus superioribusque communis ; et iterum, quia secundum Basilium, per lucem omnia manifestantur. Sic ergo lucis productio ad formationem seu distinctionem pertinet primæ diei. Nempe circa productionem corporalis creaturæ sacra Scriptura tria commemorat : primo, opus creationis, dum dicitur, In principio creavit Deus cœlum (*Ibid.* 2.) (*Ibid.* 1.)

et terram ; secundo, opus distinctionis, A
Gen. 1, 4, 7. quum sequitur. Divisit lucem et tenebras,
et aquas quæ sunt supra firmamentum,
etc. ; tertio, opus ornatus, dum dicitur,
Ibid. 14. Fiant luminaria. — Demum hanc lucem
primo die factam, aliqui dicunt fuisse nubem
candidam, quæ postea sole creato in
præjacentem materiam rediit. Sed hoc stare
non potest, quia textus sacræ Scripturæ
non commemorat nisi creationem rerum
quæ postea perseverant. Unde alii
dicunt, quod nubes illa adhuc permaneat
sitque soli conjuncta, quamvis non appa- B
reat. Hoc quoque non sonat. Sic namque
nubes illa superflue et sine causa maneret.
Ideoque alii asseruerunt de nube illa
solem esse factum ; sed hoc nihil est, quia
sol non est de natura elementari, quemadmodum
ostensum est. Dicendum ergo
cum beato Dionysio, quarto capitulo de
Divinis nominibus, quod lux illa erat lux
solis, sed fuit informis, quia ante quartam
diem non est determinatam ac plenam
virtutem sortita ad producendum particulares
effectus. Sic ergo substantia solis C
primo die fuit, sed nondum perfecte illuminata.
Unde in productione hujus imperfectæ
lucis divisa et distincta est lux a
tenebris tripliciter. Primo, quantum ad
causam : nam in substantia solis erat causa
lucis ; in opacitate autem terræ, causa
tenebrarum. Secundo, quoad locum : nam
in uno hemisphærio erat lux, in alio tenebræ.
Tertio, quantum ad tempus : in eodem
namque hemisphærio pro una parte
temporis exstitit lumen, et pro alia parte
temporis tenebræ. — Cognoscendum quo- D
que, quod secundum Basilium, in primo
triduo erant lux et tenebræ, non per motum,
sed per contractionem luminis et
emissionem ejus. Sed contra hoc arguit
Augustinus, quia nulla esset ratio hujus vicissitudinis
emittendi contrahendique lumen.
Nondum enim erant homines et animalia,
quorum usui illa deservirent. Rursus,
talis emissio et retractio non fuisset
naturalis, sed miraculosa. In prima autem
rerum creatione, non quæritur quid Deus
possit, neque miraculum, sed quid rerum
natura habeat. Dicendum ergo, quod duplex
est motus in cœlo. Unus toti cœlo
communis, qui causat diem et noctem :
et iste videtur primo institutus. Secundus
est motus in cœlo proprius, qui facit diversitatem
annorum et mensium. Unde in
prima die fit mentio solum de distinctione
diei ac noctis ; in quarta autem fit
mentio de diversitate dierum, annorum
ac temporum, factis luminaribus atque sideribus
: de quibus scriptum est, Sint in *Gen. 1, 14.*
dies et tempora et annos.

ARTICULUS XCII.

1. *An firmamentum sit factum secundo die.*
2. *An sint aliquæ aquæ supra firmamentum.*

1. QUEMADMODUM autem Augustinus QUÆSTIO 68.
docet, duo observanda sunt in quæstionibus
istis : primo, ut veritas Scripturæ
inconcusse teneatur ; secundo, ne quis
nimis uni expositioni inhæreat dum Scriptura
diversimode exponi potest. Quod
ergo firmamentum secundo die factum
describitur, diversimode potest intelligi,
secundum quod diversa fuit de natura firmamenti
opinio. Quidam namque, sicut
Empedocles, dixit cœlum esse ex elementis
compositum, sed ideo esse incorruptibile,
quia lis non est in ipso, sed amicitia
tantum. Secundum hanc opinionem dici
posset simpliciter, quod firmamentum secundo
die sit factum : sic enim tota ejus
substantia fuisset primo die creata, ad
quem creatio pertinet. Alii dixerunt firmamentum
non esse ex elementis compositum,
sed ejusdem naturæ cum elemento
uno. Et sic Plato dixit ipsum esse de
natura ignis. Secundum hanc vero opinionem
dici convenienter non valet, quod
firmamentum sit secundum substantiam
suam secundo die factum. Hæc enim productio
non fuisset ex præjacenti materia,
sed creatio : et sic non pertinet ad opus
distinctionis vel ornatus. Alii posuerunt
cœlum esse specialis naturæ, ut Aristote-

les : et sic multo minus factum esset quoad substantiam suam secundo die. Hoc enim fuisset per solam creationem. Aliqua tamen formatio ejus secundo die facta esse posset, quemadmodum quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait, quod lumen solis in primo triduo erat informe, et quarto die formatum. — Si autem dies isti exponantur, non secundum successionem temporalem, sed secundum ordinem naturæ, secundum intentionem Augustini; tunc secundum quamlibet opinionum istarum dici potest firmamentum secundo die factum. Iterum, id quod de firmamento scribitur, potest exponi non de firmamento in quo sidera fixa sunt, sed de illa parte aeris quæ condensatur in nubes, quæ propter spissitudinem aeris in illa parte firmamentum vocatur. Et hæc est expositio Basilii : quam Augustinus secundo super Genesim ad litteram laudat. et laude dignissimam nominat. Non est enim, inquit, contra fidem. Hoc enim erat studium Augustini, sacram Scripturam ab infidelium irrisione defendere, ne eis via credendi præcluderetur.

Intuendum etiam, quia id quod scri-
Gen. I, 1. ptum est, In principio creavit Deus cœlum et terram, diversimode exponitur. Chrysostomus enim dicit, quod Moyses primo quasi summarie præmisit quæ Deus fecit, et postmodum per partes explicavit : ac si quis dicat, Artifex iste fecit hanc domum; et postea subdatur, Primo posuit fundamentum, secundo statuit parietes, tertio erexit tectum. Et sic idem est cœlum quod in principio legitur factum, et firmamentum quod secundo die productum est. Potest quoque dici aliud et aliud cœlum primo die factum, et die secundo. Nam secundum Augustinum, cœlum primo die factum, est natura angelica informis; cœlum autem secundo die factum, est cœlum corporeum. Secundum Strabum vero et Bedam, cœlum primo die factum, est cœlum empyreum ; sed cœlum secundo die factum, est cœlum stellatum. Secundum Damascenum autem, cœlum primo die factum, est nona sphæra, et primum mobile, secundum philosophos, quod movetur ab oriente in occidens : et cœlum secundo die factum, est cœlum sidereum. Item, secundum aliam expositionem quam tangit Augustinus, cœlum primo die factum, est cœlum sidereum ; sed firmamentum secundo die factum, est spatium aeris in quo nubes condensantur : quod æquivoce dicitur cœlum, et ideo ad designandum æquivocationem, signanter scriptum est, Vocavit Deus fir- *Gen.* I, 8.
mamentum cœlum : sicut et antea dictum est, Vocavit Deus lucem diem ; quum ta- *Ibid.* 5.
men dies proprie sit spatium seu duratio viginti quatuor horarum. Et idem in aliis observandum est, secundum Rabbi Moysen.

2. Denique, ut ait Augustinus secundo super Genesim ad litteram, Major est hujus scripturæ Geneseos auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas. Certissime ergo sciamus esse aquas super cœlos ; sed quæ vel quales aquæ, non est adeo certum. Origenes enim intelligit per aquas has, spirituales substantias; sed hoc non placet Basilio. Sunt ergo ibi corporales aquæ; sed quales, diversimode traditur secundum quod firmamentum diversimode exponitur, vel diversæ esse naturæ perhibetur. Si enim per firmamentum accipiamus partem aeris spissiorem, tunc facile est ut dicamus aquas quæ sunt supra firmamentum, esse aquas vaporabiliter resolutas. Si autem dicamus firmamentum esse cœlum sidereum, tunc illæ aquæ possunt dici illius naturæ cujus est hoc cœlum. Unde qui dicunt cœlum esse de natura elementorum, dicere possunt aquas illas esse elementares. Qui autem asserunt cœlum esse specialis naturæ, affirmant has aquas quæ super cœlum sunt, esse non elementares, sed naturæ cœlestis : et sic per aquas intelligitur nona sphæra, quæ est sine stellis. Et dicitur aqueum, propter diaphaneitatem : sicut cœlum Beatorum vocatur empyreum, id

est igneum, propter splendorem. Qui autem ponunt aquas elementares supra cœlum, possunt dicere quod non sint graves, sed subtiles: nec fluidæ, sed ad instar glaciei firmæ ac duræ : unde a quibusdam cœlum crystallinum dicuntur. Et ponunt ibi aquas, ad temperandum calorem cœlestium corporum, quæ ponunt esse de natura ignis; et ut ait Augustinus, hujus experimentum quidam sumpserunt, quod Saturnus est maxime frigidus ob vicinitatem ad aquas illas.

ARTICULUS XCIII.

1. *An firmamentum dividat aquas ab aquis.*
2. *An etiam sint plures cœli, vel unum duntaxat.*

1. Ex præcedenti vero multiplici expositione de firmamento et aquis, diversimode potest accipi quod dicitur firmamentum dividere aquas ab aquis. Nomine enim aquarum, Moyses aerem et ignem comprehendit : quæ expresse non nominat, quia non sunt adeo manifesta. Quidam autem dicunt, aquas quæ sunt supra firmamentum et eas quæ sub ipso sunt, esse ejusdem naturæ. Alii vero diversæ dicunt eas esse naturæ, sicut expositum est. Non est autem aliquo modo intelligendum sic, quasi extra cœlum sit corpus aqueum infinitum, sicut quidam philosophi arbitrabantur aquam esse corpus infinitum omniumque corporum aliorum principium.

2. Porro circa numerum cœlorum videntur Chrysostomus et Basilius discordare. Chrysostomus enim ponit unum solum cœlum; et dicit quod in Scripturis dicuntur cœli pluraliter propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua hoc nomen, Cœlum, singulari numero caret. Basilius vero, et Damascenus eum sequens, ponunt plures cœlos. Hæc autem dissensio est magis vocalis quam realis. Chrysostomus namque accipit cœlum pro toto corpore : unde et aves cœli dicuntur. Sed quia

A in hoc corpore sunt multæ distinctiones, Basilius et Damascenus ponunt plures cœlos.

Advertendum ergo, quod cœlum in Scriptura tripliciter sumitur. Primo, proprie, pro corpore sublimi, luminoso actu vel potentia, et incorruptibili. Sicque ponuntur tres cœli : quorum primum, videlicet empyreum, est totaliter lucidum; secundum vero aqueum, est omnino diaphanum; tertium, puta sidereum, est partim lucidum, partim diaphanum : et

B dividitur in octo sphæras (quarum suprema est stellarum fixarum, deinde septem sphæræ planetarum), quæ dicuntur octo cœli. — Secundo, dicitur cœlum propter participationem quamdam proprietatum cœlestium, videlicet luminositatis actu vel potentia seu sublimitatis. Et sic Damascenus nominat totum spatium ab aquis usque ad orbem lunæ, unum cœlum, puta aerium. Sunt ergo, secundum eum, tres cœli, videlicet aerium, sidereum, et sine stellis cœlum : de quo intelligitur quod

C Apostolus se ait raptum usque ad tertium cœlum. Istud vero spatium ignem et aerem continet, et in utroque est regio quædam superior, et quædam inferior. Ideo Rabanus hoc cœlum aerium in quatuor cœlos distinxit : supremam ignis regionem vocans cœlum igneum; inferiorem, cœlum olympium, a monte Olympo altissimo; supremam vero aeris regionem vocat cœlum æthereum, propter inflammationem; inferiorem, cœlum aerium. Sic ergo Rabanus ponit septem cœlos cor-

D poreos. — Tertio, dicitur cœlum propter spiritualem altitudinem et lucem. De quo dixit diabolus : In cœlum conscendam, id est ad Dei æqualitatem. Nam et spiritualia bona cœlestia, in quibus requies Beatorum consistit, cœli dicuntur, ut dicit Augustinus, illud exponens : Merces vestra magna est in cœlis, id est in cœlestibus bonis. Quidam vero ponunt triplex cœlum, videlicet naturale, supernaturale, et intellectuale : ad quod, secundum Augustinum, raptus est Paulus.

II Cor. XII, 2.
Is. XIV, 13.
Matth. V, 12.

ARTICULUS XCIV.

1. *De congregatione aquarum.* 2. *Et de productione plantarum.*

Quæstio 69. 1. CONGREGATIO demum aquarum aliter secundum Augustinum exponitur, aliterque secundum alios Sanctos. Augustinus enim non ponit in productione rerum temporalia intervalla, sed solum prioritatem naturalis ordinis, prout imperfectum præcedit perfectum. Unde secundum eum, quod dicitur, Congregentur (Gen. I, 9.) aquæ in unum locum et appareat arida, non ita accipiendum est quasi aqua ante operuisset terram, fuissetque elementorum confusio : sed quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam aqua naturalem suum motum sortitur; et quod materiæ impressa est forma substantialis terræ, per quam competit terræ videri : ita ut dicatur, Appareat arida, id est, videatur terra; non tamen informitas formationem secundum tempus præcessit. Et simili modo exponit de formatione firmamenti secundo die facti. Verumtamen, secundum alios Sanctos qui ponunt informitatem materiæ (id est carentiam, non formæ substantialis sed distinctionis et ornatus) temporaliter formationem præcessisse materiæ, discoopertio terræ per remotionem et congregationem aquarum in unum locum localem, et tertio die per successionem, completa est. Sicut ergo aqua secundo die distinctionem ac formationem accepit, firmamento facto et inter aquas dividente; sic tertio die terra distincta est, aquis ablatis. Primo autem die cœlum formationem accepit per lucis productionem. Quamvis vero tota terra dicatur aquis cooperta, tamen potuit aqua in una parte terræ colligi, et in altiorem elevationem uniri. Et facta est discoopertio terræ, ut animalia in ea possent habitationem tutam habere.

2. Præterea, sicut præhabitum est, duplex fuit informitas terræ. Una propter A operturam aquarum : propter quam dicitur, Terra erat inanis, vel invisibilis. (Gen. I, 2.) Et hæc ablata est per congregationem aquarum. Secunda fuit terræ informitas, sterilitas : propter quam dicitur fuisse vacua, vel incomposita, id est non ornata germinibus. Hæc vero ablata est etiam tertio die, quum dicitur : Protulit terra (Ibid. 11.) (vel, producat terra) herbam virentem. Productionem autem plantarum Augustinus exponit causaliter : sic quod tunc data est terræ virtus propagandi similia B ex similibus; quamvis primo die plantæ productæ sunt, sicut et aliæ rerum species. Alii autem Sancti asserunt non esse factas plantas vel germina terræ ante tertium diem. Augustinus vero suam sententiam roborat : primo quidem, auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim Geneseos secundo : Istæ sunt generationes cœli et (Ibid. II, 4, 5.) terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cœlum et terram, et omne virgultum, antequam oriretur in terra. Hæc ergo facta sunt in terra, antequam orirentur C ex ea. Probat etiam dictum suum ratione. Nam in illis diebus primis Deus fecit opera sua, a quibus postea requievit. Non autem requiescit modo producere plantas per modum propagationis, sicut nec alia genera rerum. Producere autem plantas ex terra, ad propagationem spectat : a quo Deus non cessat. — Sciendum vero, quod spinæ et tribuli oriebantur in terra antequam dictum est, Maledicta terra in opere tuo; sed tunc non producebantur homini in pœnam, ut modo : et (Ibid. III, 17.) D ideo scriptum est, Spinas germinabit tibi. (Ibid. 18.)

ARTICULUS XCV.

1. *De productione luminarium cæli.* 2. *De fine productionis eorum.* 3. *Et an sint animata.*

1. SICUT autem ostensum est, in ipsa rerum creatione fit mentio de productione trium, videlicet cœli, terræ, et aquæ : quæ in principio facta sunt et per Quæstio 70.

tres dies distincta. Primo enim die, distin- A ctum seu formatum est cœlum per productionem lucis. Secundo die, formata seu distincta est aqua, quando firmamentum factum est in medio aquarum, et dividens eas. Tertio die, formata est terra, aquis in mare collectis, quando apparuit arida. Conformiter, in tribus diebus hæc tria ornata sunt. Primo enim die ornatus, qui est quartus in ordine septem dierum, facta sunt luminaria cœli, videlicet sol et luna ac sidera quæ moventur in cœlo. Secundo die, qui est quintus in ordine B dierum, factæ sunt aves et pisces, ad ornatum medii elementi, id est aquæ et aeris : quæ accipiuntur pro eodem, quia sub uno intelligitur aliud. Hæc enim moventur in aqua et aere. Tertio die ornatus, qui est sextus, producuntur animalia quæ moventur in terra ad ornatum ipsius. Differt autem ornatus a forma causæ vel distinctione. Nam distinctio est per intrinsecam formam, vel substantialem, vel accidentalem. Ornatus autem fit per quædam extrinseca : sicut homo ornatur ve- C stimento. — Nunc vero sæpe prætactum est quomodo secundum Dionysium, luminaria cœli quarto die facta dicantur, non quantum ad substantiam suam, sed quia tunc perfectam lucem atque virtutem ad determinatos effectus sortita sunt. Ante enim erant imperfecta, et solum habebant communem virtutem incompletamque lucem. Et in hoc Augustinus cum aliis Sanctis concordat. Dicit quoque Chrysostomus, quod Moyses ideo de luminaribus a principio non fecit mentionem, D quatenus populum ab idololatria revocaret : ostendens ea non esse deos, ex quo a principio non fuerunt. Sciendum vero, quod secundum Ptolemæum, luminaria non sunt fixa in orbibus suis, sed habent motum seorsum. Unde Chrysostomus dicit, quod Deus posuit ea in firmamento, non quod essent ibi fixa, sed ut essent in eo, quemadmodum posuit hominem in paradiso ut in eo esset. Secundum autem Aristotelem, stellæ sunt fixæ in cœlo, nec moventur nisi motu sphærarum.

Dicitur etiam luna unum magnum luminare, quamvis stellæ sint ea majores, quia virtute et efficacia major est, quanquam non mole.

2. Præterea, ante ostensum est, quomodo aliquid dicitur factum propter propriam actionem, vel propter aliam creaturam, vel propter decorem universi, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses assignans causam productionis luminarium, illam solummodo ponit, qua sunt propter alias creaturas, videlicet propter hominem : voluit enim populum a cultu eorum retrahere. Deserviunt autem luminaria cœli : Primo, quantum ad visum, quo homo maxime indiget. Et ideo dicitur : Ut luceant in firmamento, et il- *Gen.* I, 15. luminent terram. Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus fastidium tollitur, et necessaria victui procurantur. Unde dicit : Ut sint in tempora et dies *Ibid.* 14. et annos. Tertio, quoad opportunitatem negotiorum et operum, prout ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni. Idcirco addidit : Et *Ibidem.* sint in signa. Est quoque probabile, quod luna sit plena producta : sicut et herbæ et homo in suo genere perfecta causata sunt.

3. Insuper, circa animationem cœlorum vel luminarium, diversa fuit opinio apud philosophos, et etiam apud theologos. Refert enim Augustinus octavo decimo de Civitate Dei, Anaxagoram apud Athenienses factum reum, quia asseruit solem non esse nisi lapidem ardentem, negans eum esse deum vel aliquid vivum. Platonici vero ponunt corpora cœlestia animata. Similiter inter doctores christianæ fidei, Origenes posuit corpora cœlestia animata. Idem videtur sentire Hieronymus, exponens illud Ecclesiastæ primo : Lustrans universa per circuitum pergit *Eccle.* I, 6. spiritus. Basilius vero et Damascenus dicunt oppositum. Augustinus autem secundo super Genesim ad litteram et in Enchi-

ridio, istud sub dubio derelinquit. Asserit A tamen ea societatem habere cum angelis, si sunt animata. — Agnoscendum ergo, quum materia sit propter formam, quod non unitur forma materiæ nisi propter propriam perfectionem potissime. Operatio autem animæ cœlestis non est vegetativa : quia corpus cœli incorruptibile est. Nec est sensitiva. Omnes enim vires sensitivæ præsupponunt tactum, et fundantur in eo : qui cœlo non competit. Nulla ergo actio animæ competere potest animæ cœli, nisi movere et intelligere. B Appetere enim sequitur apprehensionem. Intellectualis autem actio non indiget corpore, nisi dum ei phantasmata a viribus sensitivis præbentur. Nunc vero dictum est, quod vires sensitivæ non competant animabus cœlorum vel siderum : ergo nec propter intellectualem operationem uniuntur corporibus, sed propter actum movendi dumtaxat. Ad hoc vero quod aliquid aliud moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma intrinseca, sed per contactum virtutis, quemadmodum motor unitur mo- C bili, ut nauta navi. Itaque per hoc, quod aliqui ponunt corpora cœlestia animata, nihil datur intelligi nisi quod spirituales substantiæ uniuntur eis, sicut motores mobilibus : quod alii quoque non negant. Imo hoc Augustinus tertio de Trinitate manifeste fatetur. Unde elucescit, quod inter eos qui ponunt prædicta corpora animata et alios, non est magna discordia, sed potius differunt in voce quam in re ipsa. — Quamvis ergo forma intrinseca corporis cœlestis non dicatur vitalis, nec D ceteris vitalibus formis simpliciter dignior ; est tamen perfectissima aliarum formarum, secundum communem rationem formæ, eo quod totam capacitatem suæ materiæ repleat. Quamvis etiam motus cœli non sit ab anima, est tamen primus motus et naturalis cœlo. Est enim a motore conjuncto per virtutis appropriationem et contactum, ipsumque corpus cœleste naturaliter mobile est a tali motore.

ARTICULUS XCVI.

De opere quintæ diei.

NUNC paulo ante declaratum est, quemadmodum tres dies sunt in quibus ornata sunt illa quæ præcedentibus tribus diebus formata sunt. Unde, quemadmodum quarta die ornata sunt corpora superiora per productionem luminarium cœli ; sic quinta dies correspondet operi secundæ diei, in qua per productionem firmamenti aquæ a se invicem sunt distinctæ, secundum sensum præexplanatum. Sic ergo quinta die ornatum est medium elementum, id est aer et aqua : aer per avium productionem, aqua per piscium procreationem. Tunc enim aves et pisces verbo Dei ex aqua formata sunt : vel secundum actum, secundum aliquos Sanctos ; vel virtute, secundum Augustinum, secundum quem tunc data est elementis virtus, ut ex eis animalia generari possent : sic quod elementum est materiale principium generationis animalium. Requiritur autem particulare agens in continuatione generationum perfectorum animalium. — Sciendum autem, quod aves et pisces dicuntur generata ex aqua. Tamen elementum terræ dominatur in eis secundum quantitatem : considerando animalia illa secundum quod sunt quædam mixta. Oportet enim terram abundare in mixtione corporum animalium, quatenus contemperatio elementorum fieri possit. Sed considerando animalia secundum aptitudinem ad motum, sic affinitatem habent cum elementis in quibus moventur : et sic dicuntur facta ex aqua. Moyses namque de aere apertam mentionem non facit, quoniam invisibilis est. Tamen connumeratur aliis implicite. Nam quoad partem sui inferiorem, includitur nomine aquæ ; sed quantum ad partem superiorem, datur intelligi nomine cœli. Inter aves autem et pisces sunt quædam animalia media, cum utrisque convenientia : ut vituli marini, qui pedes habent et super terram gradiuntur. Natura enim non

Quæstio 71.

transit a distanti in distans, nisi per media. Sed ista animalia sub illis comprehenduntur cum quibus magis conveniunt.

ARTICULUS XCVII.

De opere sextæ diei.

Quæstio 72. EX prædictis constat, quod sicut ornatus qui quinta die peractus est, correspondet formationi seu operi secundæ diei : sic sexta die facta sunt quæ infimum elementum, videlicet terram, ornant, ut sunt animalia terrestria ; et correspondet operi tertiæ diei, in qua terra aquis nudata apparuit arida. Dicit autem Basilius, quod animalia terrena sint piscibus digniora, quoniam pisces carent memoria. Sed Augustinus hoc improbat. Unde dicendum, quod bestiæ terræ digniores sunt avibus et piscibus, propter modum generationis. Aves enim et pisces generant ova ; hæc vero animalia generant animalia. Per jumenta autem et pecora intelliguntur animalia domestica ; per bestias vero, animalia sæva, ut ursi, leones. Per reptilia autem, animalia non habentia pedes, vel certe breves pedes, ut lacertæ et tortusæ*. Quædam vero animalia terrestria sub nullo horum continentur, ut cervi et capreæ : idcirco additum est in littera, Et quadrupedia. Animalia quoque venenosa homini ante peccatum noxia non fuissent ; nec sunt naturaliter mala, quamvis sint particulari bono contraria. Nam ad decorem universi pertinent, et occultas commoditates habent Creatori notas, nobis sæpe ignotas. Quod quia Manichæus non advertit nec scivit, imprudenter Deum veteris legis blasphemavit.

* tortucæ

Cf. *Gen.* I, 24, juxta LXX.

ARTICULUS XCVIII.

1. *De consummatione operum.* 2. *De requie Dei.* 3. *De sanctificatione et benedictione septimæ diei.*

Quæstio 73. 1. SEPTIMA autem die complevit Deus seu perfecit opus suum. Est vero duplex rei perfectio. Una est formalis, A prout res habet ea quæ ad suæ substantiæ perfectionem concurrunt. Et sic universum septima die perfectum est : habuit enim tunc omnes species rerum. Alia autem est perfectio rei finalis, secundum quod res finem suum attingit. Finis vero quandoque est operatio rei, ut finis intellectus est contemplatio. Quandoque est aliquid quod per operationem efficitur, sicut finis ædificationis est domus. Et hanc perfectionem sortietur mundus in fine sæculi, dum intellectualis creatura B fuerit perfectam felicitatem adepta. Nam ceteræ creaturæ ad intellectualem finaliter ordinantur. Prima ergo perfectio pertinet ad naturam, secunda ad gratiam. Complevit ergo Deus septima die opus suum, non novam creaturam condendo, sed creata administrando atque ad debitum finem movendo. Alia autem translatio habet : Sexta die. Et hoc potest stare. Nam sexta die consummatio integritatis secundum naturam seu essentiam cœpit, sed consummatio secundum operationem, C ad septimam pertinet diem. Omnia denum quæ postea facta sunt in operibus sex dierum, aliquo modo præcesserunt. Vel enim materialiter præexstiterunt, ut Eva, quæ de costa Adæ formata est ; vel causaliter, ut individua quæ nunc quotidie generantur ; vel in principiis suis activis, ut animalia quæ ex putrefactione causantur per virtutem cœlestium corporum ; vel secundum similitudinem, ut animæ hominum, quæ assimilantur angelis, et incarnatio Christi, cujus figura fuit D beatitudo Sanctorum a principio beatitudinis angelorum.

2. Denique patet per hæc, quomodo Deus requievit septima die. Quies enim opponitur labori et motui. Deus autem operando non laborat : et septima die ab operatione cessavit, quia quidquid interim fecit, aliquo modo præcessit. Ipse etiam Deus rebus non indiget : et ideo non in eis, sed ab eis in se ipso, id est sui ipsius fruitione, quievit.

3. Præterea benedictio septimæ diei

competit. Tunc enim res sibi similia produxerunt, et Deus tunc movere eas cœpit ad proprios fines. Sanctificatio quoque convenit septimæ diei : nam in ea Deus in se ipso ab operibus requievit. In hoc autem sanctificatio rerum consistit, quod in Deo quiescunt. Sciendum autem, quod bonum de quo in singulis diebus fit mentio, pertinet ad naturæ institutionem ; benedictio vero septimæ diei, ad naturæ institutæ propagationem.

ARTICULUS XCIX.

1. *De sufficientia prædictorum dierum.* 2. *An etiam sint unus dies vel plures.* 3. *Et de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur describendo opera sex dierum.*

Quæstio 74. 1. RATIO denique sex dierum ex præostensis clarescit. In principio enim creata sunt cœlum et terra et abyssus, et ipsum cœlum formatum atque distinctum est primo die per lucis productionem. Secundo die aquæ formatæ divisæque sunt, firmamento in medio earum producto, secundum sensum præinductum. Tertio die terra formatur, id est, distinguitur aquis in mare collectis. Quarto autem die primum horum trium ornatur, videlicet cœlum, quinto medium, sexto ultimum, sicut frequenter præhabitum est. Augustinus tamen aliter exponit primum diem, dicens in ipso factum cœlum, id est spiritualem creaturam. Perfectio ergo operum Dei correspondet perfectioni senarii numeri, ex partibus suis aliquotis simul junctis constantis.

2. Denique, ut nunc ubertim prætactum est, Augustinus affirmat hos septem dies esse unum diem, septempliciter rebus præsentatum. Secundum aliquos vero expositores, fuerunt septem dies successive sequentes. Et hæ expositiones multum distant, si ad litteram Genesis referantur. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur angelicæ mentis cognitio : ut sit primus dies, primi divini operis cognitio ;

A secundus dies, cognitio secundi operis : et sic de aliis. Dicitur quoque unumquodque opus factum in aliquo die, quoniam nil fit in rerum natura quod non primo innotescat menti angelicæ per impressionem illuminationis divinæ. Unde septem dies distinguuntur secundum naturalem ordinem rerum cognitarum. Cognitio autem angelica proprie dies dici potest, quoniam lux, quæ est causa diei, in spiritualibus proprie invenitur. — Si vero hæ duæ positiones referantur ad modum pro-
B ductionis rerum, parum differunt. Nam per terram et aquam primo creatam, intelligit Augustinus materiam primam corporalem omnino informem ; per productionem autem firmamenti et congregationem aquarum apparitionemque aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero Sancti, per terram et aquas primo productas, intelligunt ipsa mundi elementa, sub propriis substantialibus formis creata, nondum tamen distincta neque ornata. Item productionem
C plantarum et animalium alii ponunt factam in actu per successionem dierum. Augustinus autem ponit illa facta in opere sex dierum potentialiter tantum. Sed quia Augustinus ponit opera sex dierum simul facta, sequitur idem modus productionis rerum : quia secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub substantialibus formis elementorum. Iterum, secundum utramque positionem, plantæ et animalia non erant in actu in prima rerum productione. Dif-
D ferunt autem in quatuor : nam secundum aliquos Sanctos, post productionem primam creaturæ, fuit tempus aliquod in quo non exstitit lux ; item fuit tempus in quo non erat firmamentum formatum ; item, in quo non erat terra aquis discooperta ; et in quo non erant luminaria cœli formata. Quod autem Ecclesiastici octavo decimo scriptum est, Qui vivit in *Eccli.* XVIII, 1.
æternum creavit omnia simul, sonat pro Augustino ; sed alii ita intelligunt, quod omnia sint simul facta quantum ad infor-

mem rerum substantiam, non tamen quantum ad formationem, quæ postea inducta est per distinctionem atque ornatum.

3. Insuper, secundum Augustinum, in prima rerum creatione et in opere distinctionis atque ornatus, commemoratur persona Filii Dei : tamen diversimode. Nam creatio respicit informem rerum substantiam, et ergo dictum est, In principio, id est in Filio, creavit Deus cœlum et terram : ita quod Filius designatur solum nomine principii. Sed distinctio et ornatus est per determinatas impressiones formarum. Ideoque in illis operibus quæ ornatum vel distinctionem respiciunt, Filius insinuatur nomine Verbi, quemadmodum legitur : Dixit Deus, Fiat hoc, vel, Producat terra.

Gen. I, 1.

Rursus, secundum Basilium, Moyses primo non exprimit nisi cœlum et terram, quatenus per hæc duo extrema intelligantur et media. Item, Spiritus Sanctus est amor. Deus autem amat creata ad duo : primo, ut sint ; secundo, ut maneant. Propter primum dicitur : Spiritus Domini (id est Spiritus Sanctus, qui est amor) ferebatur super aquas (id est materiam informem, secundum Augustinum, vel corpus elementare, secundum alios), eo modo quo voluntas vel amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea aliquid formet. Propter secundum autem adjectum est, Vidit Deus quod esset bonum : in quo innuitur quædam complacentia Dei creatoris in re facta.

Ibid. 2. — *Ibid.* 10, 12, etc.

Unde tam in opere creationis quam formationis, insinuatur trinitas Personarum. Nempe, in opere creationis, per hoc quod dicitur Deus, intelligitur Pater ; per principium, Filius : omnia enim per ipsum facta sunt ; per Spiritum Domini qui ferebatur super aquas, accipitur Spiritus Sanctus. In opere quoque formationis, Pater accipitur per dicentem ; Filius autem intelligitur in verbo dicentis ; Spiritus Sanctus in complacentia facientis, de qua subditur : Vidit quod esset bonum. Iterum, per hoc quod dicitur, Fiat, intelligit Augustinus esse rerum in Verbo ; per hoc quod dicitur, Factum est, esse earum in mente angelica ; per hoc quod dicitur, Fecit Deus, esse rerum in propria natura.

Joann. I, 3.

Demum in opere secundæ diei, non dicitur, Vidit Deus quod esset bonum : quia divisio aquarum tunc incepit, et tertio die completa est ; vel quia per firmamentum intelligitur aer nubilosus. Et has causas ponit Rabbi Moyses. Alii ponunt rationem mysticam : nam binarius ab unitate recedit. Secundum Basilium quoque, Spiritus Domini ferebatur super aquas, id est, fovebat et vivificabat aquam, dans ei virtutem causalem atque vitalem. Plurima enim animalium genera generantur in aqua, et semina rerum sunt humida. Denuo in descriptione dierum præmittitur vespere, et mane sequitur : quia tunc dies a luce incepit ; et sic prior erat terminus lucis, videlicet vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, qui est mane. Item in descriptione primi diei non dicitur, Dies primus, sed, unus : ad designandum certum spatium naturalis diei, videlicet viginti quatuor horas ; vel, ut designetur diem consummari per reditum solis ad idem signum.

ARTICULUS C.

1. *An anima sit corpus.* 2. *An anima humana sit subsistens.* 3. *An animæ brutorum subsistant.* 4. *Et an homo sit sua anima.*

1. NUNC de homine, qui ex corporali ac spirituali substantia constat, dicendum est, postquam de spirituali et corporali creatura sigillatim determinatum est. Sciendum ergo animam non esse corpus. Anima enim est principium primum vitæ et motus in animali et vivo. Non enim quodcumque principium vitalis operationis est anima : sic namque oculus esset anima, quum sit principium visionis. Corpus autem non potest esse principium QUÆSTIO 75.

vitæ et motus, in quantum est corpus, A quia sic omne corpus esset principium vitæ et motus; sed in quantum est tale corpus. Quod autem sit tale corpus, non habet nisi ab actu seu forma. Anima ergo, quæ est actus seu forma per quam corpus est tale, ut sit principium vitæ vel motus, non est corpus, sed corporis forma : quemadmodum calor, qui in igne est calefactionis principium, non est corpus, sed corporis actus seu qualitas. Unde patet error antiquorum philosophorum, qui putabant non esse aliquid nisi corporale atque sen- B sibile. Anima autem movetur in corpore, non per se, sed per accidens, per motum totius. Anima quoque tangit proprium corpus, non utique contactu corporis, sed virtutis.

2. Denique anima intellectiva est res per se subsistens. Sicut enim competit alicui esse, sic competit ei agere. Operatio autem intellectiva est sine communione corporis, quia non exercetur per organum corporale. Intellectus enim cognoscitivus est omnium corporum. Si autem haberet C in sua natura vel organo naturam alicujus rei materialis, illa materia corporalis impediret cognitionem ceterorum : sicut videmus quod infirmus cujus lingua infecta est amaro humore atque cholerico, nil valet dulce percipere. Intellectus ergo est immaterialis in sua natura; nec est virtus inhærens organo materiali, quum sit omnium receptivus. Potentia vero non est dignior neque præstantior essentia a qua fluit. Anima ergo intellectiva in sua essentia non est corpori obligata, neque im- D mersa, in quantum est rationalis : tamen informat ipsum tanquam forma intrinseca, quia in aliquibus viribus suis et actibus communicat corpori. Quod autem Philosophus primo de Anima dicit : Qui dicit animam intelligere, simile est quasi dicat eam texere; non ait secundum propriam opinionem, sed illorum qui ponebant intelligere quoddam moveri. Vel hoc ideo dixit, quia anima non est *hoc aliquid*, vel subsistens tanquam res perfecta in natura specifica, quum sit pars hominis.

3. Porro antiqui philosophi inter sensum et intellectum non distinxerunt, sed utrumque principio corporali adscripserunt. Plato autem intellectum a sensu discrevit ; sed utrumque dixit competere incorporali principio, id est ipsi animæ secundum se. Unde secundum eum, animæ brutorum sunt subsistentes. Aristoteles vero asseruit, inter vires animæ solum intellectum sine corporeo organo agere ; operationes vero sensitivas exerceri per organum corporale. Fiunt enim secundum corporis immutationem : nam in videndo immutatur pupilla. Anima igitur sensitiva non operatur per se, neque subsistit in se. Unde in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur : Solum hominem credimus habere animam substantivam; ceterorum autem animalium animæ non sunt substantivæ.

4. Præterea quidam ponentes materiam non esse de essentia speciei, nec partem ejus, sed solum partem individui, concedere possunt quod anima sit homo, non tamen quod anima sit hic homo. Hoc autem stare non potest. Homo enim est de essentia speciei : quod definitio ejus significat. Materia autem est de ratione seu definitione naturalium rerum, secundum Philosophum. Et sicut de ratione hujus hominis est, esse compositum ex individuali materia et hac anima; sic de ratione hominis in communi est, quod constet ex anima et corpore. Non ergo est homo anima, sed utrumque simul. Unde nonodecimo de Civitate Dei Augustinus commendat Varronem, qui hominem dixit esse nec animam nec corpus, sed ex utroque constare. Si autem operatio sensitiva esset propria animæ, ut Plato asseruit, tunc anima esset homo, et homo esset anima utens corpore. Hoc est unumquodque quod operatur actiones ipsius : nam unius atque ejusdem cujus est actio, est etiam esse. Nunc vero ostensum est, quod sentire non est animæ proprium, sed totius compositi. Sequitur ergo quod anima non

sit homo. Verumtamen, quoniam res id esse dicitur, quod est principale in ipsa : ideo quandoque anima dicitur homo, juxta illud Apostoli secundæ ad Corinthios quarto : Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem. Nam secundum veritatem, anima est principale in homine. Secundum multorum autem opinionem carnalium, corpus vel pars sensitiva est principale in homine. Sic ergo patet cur dicat Aristoteles, quod homo est maxime suus intellectus.

II Cor. IV, 16.

ARTICULUS CI.

1. *An anima componatur ex forma et materia.* 2. *An sit incorruptibilis.* 3. *Et utrum sit ejusdem speciei cum angelo.*

1. DENIQUE anima non est composita ex forma et materia. Est enim de ratione animæ, quod sit corporis forma. Vel ergo est forma secundum se totam : et sic pars ejus non est materia, quum materia non sit aliquid de essentia formæ. Vel, secundum partem suam : et sic illa pars erit anima, et materia quæ est pars ejus, erit primum informatum ab anima. Item, anima intellectiva recipit species rerum immaterialiter et universaliter, non individualiter : aliter non posset naturas rerum absolute et communiter cognoscere, sed individualiter tantum, quemadmodum sensus. Anima ergo intellectiva non est ex forma et materia composita. Unumquodque enim recipit aliud secundum modum suæ naturæ. Non tamen anima est actus purus vel penitus simplex : nam esse suum participatum est, aliudque ab ejus essentia; et sic habet *quod est* et *quo est*. Nam esse rei est quo est, quod ipsa creata essentia a Deo accepit.

2. At vero anima intellectiva incorruptibilis est. Quidquid enim corrumpitur, vel per se corrumpitur, vel certe per accidens. Dictum est autem, quod unicuique competit corrumpi, generari vel fieri, sicut A esse vel subsistere. Et ergo formæ materiales et accidentales quæ per se non subsistunt, corrumpuntur per accidens : ut animæ brutorum. Ostensum est quoque animam intellectivam per se subsistere, quum habeat operationem supra materiam elevatam. Non ergo corrumpitur per accidens. Sed si corrumpitur, hoc erit per se ; sed sic corrumpi non potest : quod enim convenit rei secundum se, hoc competit sibi naturaliter, nec separabile est ab ea. Formæ autem per se subsistenti B competit esse secundum se : ergo habet incorruptibile esse : non enim potest separari a se. Ipsa corruptio autem causatur ex separatione unius ab alio. — Imo, quamvis anima esset composita ex forma atque materia, adhuc esset incorruptibilis. Non enim invenitur in aliquo corruptio, nisi contrarietas sibi insit. Et ergo corpora cœlestia sunt incorruptibilia. Materia autem animæ nullo modo posset habere contrarietatem in se. Anima enim recipit omnia sine contrarietate : rationes namque con- C trariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed contrariorum est una scientia. — Rursus, naturale desiderium non potest frustra inesse. Anima autem intellectiva naturaliter semper esse appetit : appetitus enim sequitur apprehensionem. Et ergo, sicut intellectus apprehendit ipsum esse secundum se et absolute, sic appetitus desiderat ipsum. Anima ergo rationalis immortalis est.

3. Porro anima non est unius speciei cum angelo. Ante enim ostensum est, quod D in substantiis incorporeis non potest esse multitudo individuorum sub una specie, et quod tot sunt in substantiis separatis species, quot supposita : quæ ante plenius probata sunt. Ex quibus etiam error Origenis innotescit, qui animam et angelum posuit ejusdem speciei : cujus positio superius recitata atque destructa est. Anima autem non est proprie species, sed pars speciei ; nec est hypostasis, quum non habeat esse completum nisi in toto composito.

ARTICULUS CII.

1. *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.* 2. *Et an sit unus intellectus in omnibus.*

Quæstio 76. 1. ANIMA porro intellectiva est intrinseca substantialisque forma corporis. Idem enim est principium essendi et operandi, quoniam nihil agit nisi secundum quod est in actu. Experitur autem homo se habere actionem intellectualem et rationis discursum : est ergo in homine quoddam formale intrinsecumque harum actionum principium. Hoc autem principium dicitur anima intellectiva. Ipsa ergo est hominis forma, et corporis actus. Et ista est ratio Aristotelis secundo de Anima. Nec potest dici, ut Plato dixit, quod homo experitur se intelligere, quoniam anima intellectiva quæ intelligit est homo : nam idem homo qui se sentit vel percipit sentire, percipit se intelligere : sentire vero non est animæ tantum, sed totius compositi.

Averroes autem dixit intellectum possibilem nobis uniri, non quasi perfectionem vel formam intrinsecam, sed esse substantiam separatam, quæ unitur corpori per speciem intelligibilem : cujus est duplex subjectum, secundum eum, videlicet ipsa phantasmata quæ sunt in organis interiorum sensuum, et intellectus possibilis. Sed ob hanc unionem homo non intelligeret, sed intelligeretur ab intellectu possibili separato : quia ut dicit Philosophus tertio de Anima, sicut se habent species coloris ad visum, sic se habent species phantasmatum ad intellectum possibilem. Ex hoc autem quod species coloris in pariete exsistentis conjungitur visui, non videt paries, sed videtur. Ergo ex hoc quod species phantasmatum in homine exsistentium sunt in intellectu possibili, non intelligit homo, sed intelligitur solum. — Quidam autem dixerunt, quod homo intelligit, quoniam anima unitur corpori, ut motor mobili. Sed hoc vanum est. Si enim non sit intellectivum principium forma hominis, tunc est extra substantiam ejus. Intelligere autem est actio in ipso intelligente quiescens : non ergo transit in hominem, neque denominat eum. Ostensum est etiam quod anima intellectiva non posset esse corporis forma, si ponatur ex forma atque materia esse composita. — Dicit tamen Philosophus, quod intellectus est separatus : videlicet quia non est virtus agens per organum corporale, ut visus. Tamen essentia animæ est immediata corporis forma : non sic immersa ut aliæ formæ naturales, sed secundum aliquid supra corpus elevata, prout participat quiddam divinum, scilicet intellectum, per quem communicat cum substantiis separatis. Anima enim rationalis est summa ac ultima forma naturalis, ad quam consideratio naturalis philosophi terminatur. Est nihilo minus forma corporis, in quantum est terminus naturalis generationis. Homo enim generat hominem, et sol, secundum Aristotelem. Anima quippe intellectiva habet esse tantæ plenitudinis, ut ipsa in se ipsa subsistat secundum suum supremum, et tamen corpori uniatur, et suum esse illi communicet, secundum quod corpus capere potest. Et ergo esse animæ non est corruptibile, sicut aliarum formarum.

2. Porro, si anima intellectiva sit ipse homo, vel pars hominis, certum est quod intellectus possibilis multiplicetur secundum diversitatem particularium hominum. Quocumque autem modo uniatur homini, sequitur ipsum multiplicari. Est enim intellectus principalior perfectio hominis, et reliquæ sensitivæ potentiæ cum organis speciebusque suis ei deserviunt. Unde comparatur ad eas sicut agens principale ad agens instrumentale. Si ergo intellectus sit unus, quantumcumque sint multa quibus unitur et quasi instrumentaliter utitur, actio intellectiva seu ipsum intelligere non erit nisi unum. Nam dum principale agens est unum, quamvis instrumentalia agentia sint diversa, non est nisi unum agens, licet sint plures actiones :

ut quum homo duo vel plura manibus suis tangit, unus est tangens, et duo contactus. Sic igitur Petrus et Paulus non essent duo intelligentes, sed unus intelligens. Quemadmodum econtra, dum principalia agentia sunt diversa, instrumentaleque agens unum, est una actio et multa agentia : sicut dum multi trahunt navem uno fune. Quum vero utrumque agens est unum, est unus agens et actio una : sicut dum faber uno malleo percutit. Quum ergo intelligere sit actio immanens seu in intelligente quiescens, sequeretur quod sicut omnes homines intelligentes essent unus intelligens, sic omnium esset unum intelligere respectu ejusdem objecti, et per eamdem formam seu speciem. Species enim intelligibilis, non est ipsum phantasma, sed ab ipso abstrahitur, et in intellectu possibili collocatur. A phantasmatibus quoque ejusdem speciei, non abstrahitur per intellectum nisi una intelligibilis species. Si ergo sit unus intellectus possibilis omnium hominum, diversitas phantasmatum non poterit diversificare operationem intellectualem in isto vel illo, ut fingit Averroes. Non est ergo unus intellectus in omnibus ; sed multiplicantur animæ intellectivæ ex parte materiæ in qua sunt et per quam individuantur : quæ individuatio manet in eis post separationem a corpore, sicut et esse. Nec ista individuatio impedit universalitatem specierum intelligibilium in anima, quum non sit per immersionem animæ in materia : alioqui substantiæ separatæ non possent universaliter intelligere, quum et ipsæ sint individualiter subsistentes.

ARTICULUS CIII.

1. Utrum in corpore humano sit solum una anima. 2. An sit in eo aliqua forma substantialis præter animam intellectivam. 3. Et an tali corpori anima convenienter uniatur intellectiva.

1. NON est autem possibile plures animas essentialiter diversas simul esse in corpore humano. Anima enim dat

A esse corpori : ab eodem autem habet aliquid esse, et unum esse seu unitatem. Si ergo sint in uno corpore plures animæ, essent quoque in eo plura substantialia esse : et sic res non esset vere una, nec homo esset unum simpliciter. Item, si homo per aliam formam est homo, et per aliam animal, atque per aliam vivum ; hæc prædicatio, Homo est animal, non esset in primo modo dicendi per se seu essentialiter : quod est manifeste falsum. Item, si non est in homine una anima

B solum, nulla est ratio cur una operatio animæ intensa ac vehemens impediat aliam. Est ergo in corpore hominis una solummodo anima. Unde in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur : Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii scribunt, unam esse animam animalem qua animatur corpus, et immixta est sanguini, et aliam rationalem quæ rationem administrat ; sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et

C semetipsam sua ratione disponit. — Ex quibus patet error Platonis, qui dixit in uno corpore esse animas plures, specie et loco seu organis differentes : quibus diversa opera vitæ attribuit, asserens animam nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Est enim ordo in animabus et formis, et forma seu anima superior continet inferiores virtualiter seu secundum perfectionis inclusionem : sicut et numerus major includit minorem, et una figura conti-

D net aliam. Propter quod Aristoteles octavo Metaphysicæ, comparat species rerum numeris ; et secundo de Anima, comparat eas figuris. Quum ergo anima rationalis sit naturalium formarum summa atque dignissima, comprehendit in se perfectiones omnium inferiorum formarum ac animarum : et sic ipsa sola dat corpori esse, vegetare, sentire, cognoscere, appetere.

2. Amplius, quum anima intellectiva uniatur corpori, non solum ut motor, sed

ut endelechia prima, id est ut actus substantialis ac forma intrinseca, non potest præter animam intellectivam esse in homine alia forma substantialis. Nunc enim probatum est, quod forma substantialis dat esse simpliciter : non sicut forma accidentalis, per cujus adventum vel recessum non dicitur res generari vel corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Si ergo in homine esset alia forma substantialis præter animam vel ante eam, anima intellectiva non daret esse simpliciter : et sic homo non poneretur in esse specifico per animam rationalem, sed rationale esset homini accidentale. — Veruntamen, circa formas mixtorum Avicenna errasse convincitur. Dixit enim in mixto formas elementorum integras remanere, et sic in uno mixto essent plures formæ substantiales. Quod præter rationes præhabitas, improbatur ex hoc, quia diversæ formæ substantiales non possunt esse in una parte materiæ, sed in diversis. Diversitas autem partium materiæ exigit dimensiones diversas, sine quibus nequit materia dividi. Quo dato, tollitur vera mixtio, quæ est secundum totum; sed esset solum mixtio secundum sensum, id est secundum minimas partes. Averroes autem super tertio de Cœlo asseruit formas substantiales elementorum, ob suam imperfectionem, esse medias inter formas substantiales et accidentales, et ergo recipere magis et minus, sicque remitti eas in mixto, et reduci ad medium, atque ex eis unam formam conflari. Hoc autem magis inconveniens est. Sic enim formæ ac species rerum non se haberent ut numeri, et ordo universi perfectus non esset. Item, inter substantiam et accidens nullum est medium. Sciendum ergo, quia secundum Philosophum primo de Generatione, formæ elementorum manent in mixto non actualiter, sed virtualiter. Manent enim qualitates propriæ elementorum, quamvis remissæ, in quibus continetur elementarium virtus formarum talis, quod mixtionis dispositio est quoddam præambulum ad formam substantialem corporis mixti.

3. At vero, quum forma sit finis materiæ, oportet ex conditione animæ intellectivæ accipere rationem dispositionis corporis cui unitur. Intellectus autem humanus est infimus in ordine intellectualium substantiarum, et adeo imperfectus ut corpori naturaliter uniatur. Non enim cognitio rerum sibi concreata est, ut angelis; sed indiget eam ex rebus sensibilibus colligere, secundum Dionysium septimo capitulo de Divinis nominibus. Oportuit ergo eam esse etiam sensitivam, ut possit per vires organicas ac sensus corporeos ex visibilibus notitiam rerum adipisci. Corpus ergo suum oportuit esse tale, ut in eo sensus queant fundari. Omnes autem vires sensitivæ præsupponunt sensum tactus, qui exigit æqualitatem quamdam seu medium inter qualitates primas contrarias, videlicet calidum, frigidum, humidum, siccum. Necesse est ergo corpus humanum esse mixtum, et ad maximam æqualitatem contrarietatum redactum. Et quanto fuerit major complexionis suæ harmoniæ æqualitas, tanto est perceptibilior ipse tactus. Et ergo inter omnia animalia homo est melioris tactus : et qui meliorem habent tactum, melioris exstant ingenii. Unde molles carne, aptos mente dicimus.

ARTICULUS CIV.

1. *An anima uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus.* 2. *Vel mediante alio corpore.* 3. *Et an anima sit tota in qualibet parte corporis.*

1. JAM ergo ostensum est atque probatum animam rationalem esse substantialem corporis formam. Nihil autem potest mediare inter formam et materiam, sed immediate copulantur. Quum enim materia sit de se solum in potentia atque ad omnes actus possibilis, tamen ordine quodam est in potentia ad actus seu formas. Oportet autem actum primum præcedere actus secundos. Esse vero est

actus primus. Antequam ergo materia intelligatur qualis vel quanta aut simili modo disposita, necesse est ut intelligatur esse, vel ens in actu. Esse autem simpliciter dictum est a forma substantiali in rebus compositis. Forma ergo substantialis immediate unitur materiæ; propria vero accidentia consequuntur essentiam rei. Unde, sicut materia intelligitur perfecta in ratione entis, antequam formam corporeitatis habeat secundum apprehensionem : sic accidentia propria enti intelliguntur ante corporeitatis formam; et simili modo intelliguntur dispositiones in materia ante formam substantialem, non quoad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

2. Insuper, nunc satis ostensum est ante, quod corpus habet esse et unitatem ac speciem a propria substantialique forma. Necesse est ergo formam immediate corpori copulari sine omni alio corpore intermediante. Ex quo patet error Platonicorum, dicentium animam uniri corruptibili corpori mediante incorruptibili et semper conjuncto, vel mediante luce quadam corporea, quæ sit de natura quintæ essentiæ.

3. Præterea, anima quum sit non solum perfectio corporis, sed etiam cujuslibet partis ejus (pars enim non habet aliam formam substantialem quam formam totius), oportet quod anima sit non solum in toto corpore, sed etiam in qualibet ejus parte, quemadmodum sexto de Trinitate Augustinus fatetur. Cujus signum est quod anima recedente, nulla pars corporis retinet pristinam operationem, nec dicitur manus vel pes, aut simili nomine, nisi æquivoce. — Est autem triplex totum, videlicet : Totum quantitativum, quod dividitur in partes integrales. Quod animæ non competit, neque alicui formæ, nisi per accidens, ut in formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum subjectum : sicut albedo, quæ dividitur secundum divisionem superficiei. Formæ vero quæ exigunt diversitatem partium in subjecto, ut animæ animalium perfectorum, non æqualiter habent se ad totum partesque ejus : unde nec per se neque per accidens dividuntur. Unde totum quantitativum nullo modo convenit eis. Secundum autem est totum universale, ut genus vel species : quod in partes subjectivas dividitur, ut animal in hominem, equum, leonem, etc. Et sic quælibet forma est tota in quocumque sit, quia essentia rei in indivisibili est consistens. Tertium vero est totum potestativum : quod in diversas virtutes dividitur, ut anima in vegetativum, sensitivum, intellectivum. Et hæ duæ totalitates conveniunt animæ. Et secundum quod est quoddam totum potestativum, id est plures potentias in se includens, sic non est in qualibet parte : nam secundum visum est in oculo, secundum gustum in faucibus. Est autem in toto secundum totalitatem suæ essentiæ, quæ nec per se neque per accidens divisibilis est. Comparatur enim anima ad totum corpus immediate et proprie, sicut ad proprium suum subjectum ; ad partes vero, secundum quod referuntur ad totum. Unde quod Philosophus dicit in libro de Causa motus animalium, Non opus est in unaquaque parte esse animam, sed in quodam corporis exsistente principio, intelligendum est de anima, secundum quod est motor, non autem in quantum est forma. Et quia Platonici dixerunt animam esse in corpore in quantum est motor, non est mirum quod asserebant animam intellectivam corpori uniri mediante alia forma, et etiam mediante simplici atque incorruptibili ac inseparabili corpore.

ARTICULUS CV.

1. *An anima sit sua potentia.* 2. *An habeat multas potentias.* 3. *De distinctione potentiarum,* 4. *et de ordine earumdem ad invicem.*

1. PORRO impossibile est animam esse idem cum sua potentia. Actus enim et potentia dividunt ipsum ens, et quod- Quæstio 77.

libet genus entis : et ergo in quolibet genere reperiuntur, et ad idem genus pertinent. Si ergo potentia animæ sit ejus essentia, tunc est de genere substantiæ, et quædam substantia : ergo et operatio animæ est in genere substantiæ. Sed hoc soli Deo competit, ut operatio sit sua substantia. Ergo nec anima, nec aliqua natura creata est sua potentia.

Item nunc præhabitum est, quod anima sit substantialiter primus actus corporis. Si ergo est anima per se immediatum principium actus secundi, videlicet operationis, semper erit in actione vitæ seu operatione vitali : quemadmodum habens animam est semper vivum per ipsam. Ideoque undecimo capitulo Cœlestis hierarchiæ Dionysius dicit, quod spiritus cœlestes dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Ergo multo amplius anima. Quod igitur Augustinus dicit : Mens, amor, et notitia sunt in anima substantialiter; et alibi, Quod hæc tria [memoria, intelligentia, et voluntas] sunt una mens, una vita, ac una essentia, accipiendum est secundum quod anima amat et noscit se ipsam. Et dicuntur hæc esse in anima substantialiter, vel una substantia, quoniam substantialiter sunt in anima, non autem alia cognita.

2. Denique, secundum Philosophum secundo de Cœlo, imperfecta in entibus consequuntur modicam bonitatem seu perfectionem motibus paucis : ut inanimata et irrationabilia, quæ non ordinantur nisi ad quædam particularia bona : unde paucis potentiis egent. Perfectissima vero adipiscuntur magnam bonitatem motibus paucis : ut substantiæ separatæ. Media vero in entibus, ut animæ rationales, consequuntur quidem magnam bonitatem, quia ordinantur ad bonum universale ac divinum ; sed motibus multis, quoniam multum distant a summo et ultimo fine. Idcirco oportet esse plures vires in anima, scilicet sensitivas, appetitivas, intellectuales, etc. Rursus, quum anima sit in confinio immaterialium substantiarum

A corporaliumque formarum, aliquid cum utrisque participat, multas habendo potentias.

3. At vero potentia ordinatur ad actus, actus vero concernit objectum : ideoque ratio atque distinctio potentiarum accipitur ex diversitate actuum. Actuum quoque distinctio sumitur secundum formalem distinctionem objectorum. Omnis enim actio, vel est potentiæ passivæ, ad quam se habet objectum ut agens ac movens, quemadmodum lumen ad visum ; B vel est activæ potentiæ, ad quam comparatur objectum ut finis seu terminus, sicut augmentum ad virtutem augmentativam. Actio autem speciem distinctionemque suscipit ex principio et fine seu termino : quemadmodum calefactio differt ab infrigidatione, quoniam incipit a frigido et terminatur ad calidum. Frigefactio autem est a calido in frigidum. Unde, quamvis actus sit posterior potentia secundum esse, est tamen prior secundum intentionem agentis, tanquam finis C potentiæ. Et simili modo objectum, quamvis secundum suum esse sit extrinsecum actui, est tamen principium ejus vel finis : et sic dat sibi distinctionem ac speciem, non prout materialiter consideratur, sed formaliter.

4. Adhuc autem, quum omnes potentiæ animæ ab ejus essentia fluant, oportet inter eas ordinem esse : non enim procedit naturaliter multitudo ab uno, nisi ordinate. Est vero triplex ordo in eis. Unus, secundum dependentiam, prout una D dependet ab alia. Nam vis appetitiva a vi cognoscitiva dependet : et sic vis cognoscitiva est prior. Alius est inter eas ordo naturalis, prout perfecta sunt imperfectis priora. Potentiæ intellectivæ sunt sensitivis priores. Tertius ordo est secundum viam generationis, prout imperfectum præcedit perfectum. Et sic potentiæ sensitivæ, quia ad intellectivas disponunt ac præparant, eas præcedunt. Non est autem aliqua temporalis prioritas in his potentiarum ordinibus.

ARTICULUS CVI.

1. *De subjecto potentiarum animæ.* 2. *An potentiæ fluant ab essentia animæ.* 3. *An una potentia oriatur ex alia.* 4. *An omnes remaneant post mortem in anima.*

1. QUEMADMODUM in principio de Somno et vigilia dicit Philosophus, ejus est potentia sicut subjecti, cujus est operatio, id est, in illo subjectatur potentia, cui operatio potentiæ competit. Ostensum est autem, quod potentiæ sensitivæ non operentur nisi per organa corporis : ideoque earum subjectum non est essentia animæ, sed ipsa organa, ut subjectum visus est oculus. Operationes autem intellectivæ non exercentur per organa. Unde earum principia, videlicet intellectus et voluntas, sunt in essentia animæ sicut in subjecto. Verumtamen duodecimo super Genesim ad litteram asserit Augustinus : Anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore, ut timorem, tristitiam; quædam vero sentit per corpus. Sæpe enim Augustinus in his quæ ad Philosophiam spectant, utitur opinionibus Platonis, non adhærendo, sed recitando.

2. Præterea, tam substantialis quam forma accidentalis, est actus quidam, et dat subjecto aliquam actualitatem. Sed forma substantialis dat esse simpliciter : et ergo ejus subjectum est ens in potentia. Unde actualitas primo invenitur in forma, quam in subjecto. Forma autem accidentalis non dat esse simpliciter, sed tale vel tantum, aut simili modo. Propterea ejus subjectum est ens in actu. Sicque actualitas formæ accidentalis prius inest subjecto, quam formæ. Unde actualitas formæ accidentalis a subjecto causatur : quod in quantum est susceptivum formæ, dicitur in potentia, et actuatur per formam hujusmodi ; in quantum autem in actu est, sic producit formam. Et hoc de accidenti naturali ac proprio verum est : alia enim accidentia sunt a causa extrinseca.

Item, quum forma substantialis sit dignior suo subjecto, puta materia, ipsa est

A finis sui subjecti. Forma autem accidentalis, quia est minus principalis quam subjectum, subjectum ejus est finis ipsius, sic quod ipsa ordinatur ad perfectionem subjecti. Omnes autem potentiæ animæ sunt vel in essentia animæ, vel in ipso conjuncto. Omnes ergo causantur ab anima, et fluunt ab ejus essentia, sicut a prima radice. Nam ipsum conjunctum seu compositum, actualitatem atque causalitatem sortitur ab anima. Sic ergo ab uno simplici multa possunt procedere,

B quæ ordinem inter se habent, ut potentiæ animæ, vel quorum sunt susceptiva diversa : quod etiam quibusdam viribus animæ competit, quorum subjecta sunt organa.

3. Denique inter ea quæ naturali ordine ab aliquo uno procedunt, id quod est illi primo propinquius, est quodammodo eorum causa quæ amplius distant. Nunc autem ostensum est, quomodo multiplex ordo inter potentias animæ attendatur : et secundum hoc est una potentia

C causa alterius diversimode. Nam potentiæ digniores, videlicet intellectivæ, sunt causa sensitivarum virium per modum finis atque activi principii. Nam sensus est propter intellectum, et quædam deficiens participatio intellectus. Et sic secundum naturalem ordinem est quodammodo ab intellectu, secundum quod imperfectum procedit a perfecto. Potentiæ vero inferiores quæ intellectui et voluntati subserviunt, sunt quædam principia superiorum potentiarum per modum causæ materia-

D lis, quia disponunt ad actus earum, et substernuntur eis. Sic ergo una potentia animæ est causa alterius, secundum quod operatio unius ordinatur ad aliam, vel dependet ex alia.

4. Insuper, quum anima sit incorporalis et simplex, illæ potentiæ quarum subjectum est ipsum conjunctum seu corporeum organum, non manent in anima separata, nec actus earum, nisi sicut in quadam radice : quemadmodum frigus manet in aqua calefacta. Et sic vires sen-

sitivæ interiores et exteriores non manent actu in anima separata, nec actus earum ; sed vires intellectivæ manent in anima separata, quia earum subjectum non est aliquid corporale, sed essentia animæ. Verumtamen quædam scribuntur in libro de Spiritu et anima, quæ innuunt prædictas vires sensitivas manere in anima. Sed scripta illa auctoritatem non habent : quia nec Augustinus est auctor libri illius, sed quidam monachus ordinis Cisterciensis. Augustinus tamen ponit aliqua, quæ videntur fulcimentum præbere verbis illis ; sed ipse talia inquirendo, non asserendo inducit, vel certe retractavit.

ARTICULUS CVII.

1. *An sint quinque genera potentiarum animæ.* 2. *Et de speciebus partis vegetativæ.*

QUÆSTIO 78. 1. SUNT insuper tres species animæ, scilicet anima vegetabilis, sensitiva, et intellectiva. Hæc enim distinctio sumitur secundum quod operatio animæ operationem corporalis naturæ diversimode transcendit. Nam quædam est anima, cujus actio non fit per qualitatem corporalem, neque per organum : et hæc est anima intellectiva. Alia est anima, cujus actio fit quidem per organum, non autem per corporalem qualitatem : ut anima sensitiva. Tertia est anima, cujus operatio est per organum et corporalem qualitatem, sed in hoc transcendit naturam, quod operatio sua est ab intrinseco principio et conjuncto : et hæc est species animæ vegetabilis. Tamen una anima secundum essentiam potest omnium harum perfectiones continere : sicut de anima rationali prædictum est. — Quinque vero sunt genera potentiarum animæ. Potentiæ enim diversificantur per objecta. Est autem aliqua potentia animæ, cujus objectum est corpus proprium animatum : ut potentia vegetativa, quæ non agit nisi in corpus unitum. Alia vero potentia animæ respi-

A cit corpus omne sensibile : ut vis sensitiva. Alia autem, videlicet intellectiva, concernit ipsum ens in communi. Est autem necesse ipsum objectum aliquo modo uniri potentiæ. Vel ergo unitur per speciem materialem quodammodo et sensibilem, et sic est potentia sensitiva ; vel per speciem universalem, et sic est intellectiva potentia, ut dictum est. Vel unitur per hoc quod anima inclinatur et tendit in ipsam rem. Si ergo tendat in rem sicut in finem vel terminum, sic est potentia

B appetitiva. Sed potentia secundum locum motiva est, prout anima operatur exsequendo ad aliquid consequendum. Sic ergo, secundum Philosophum tertio de Anima, quinque sunt genera potentiarum animæ, scilicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et secundum locum motivum. — Quatuor vero sunt genera viventium seu modi vivendi, videlicet vegetativum, sensitivum, intellectivum, secundum locum motivum. Appetitivum autem non constituit specialem modum

C seu genus vivendi : non enim invenitur separatum ab aliis ; sed ubicumque est sensus, est etiam appetitus.

2. Amplius, partis vegetativæ, cujus objectum est corpus vivens unitum, sunt tres potentiæ. Nam ad tale corpus, triplex requiritur actio : una, per quam adipiscitur debitam quantitatem, et sic est potentia augmentativa ; alia, per quam salvatur in proprio esse et quantitate, et sic est potentia nutritiva ; tertia, per quam salvatur corpus in suo simili, et est po-

D tentia generativa, quæ se extendit in aliud corpus. Aliæ autem duæ sunt solum circa proprium corpus. Unde generativa est dignior aliis, et sensui quoque magis conformis, quoniam tendit in rem exteriorem, sicut et sensus. Supremum quippe inferioris magnam habet convenientiam cum infimo superioris, quamvis non plene attingat, secundum Dionysium septimo capitulo de Divinis nominibus. Et ergo augmentativæ deservit nutritiva ; generativæ vero deservit utraque, scilicet aug-

mentativa et nutritiva. Tres ergo ponuntur potentiæ animæ vegetativæ, secundum Philosophum secundo de Anima.

ARTICULUS CVIII.

De numero et distinctione sensuum, tam exteriorum quam interiorum.

NUMERUS autem atque distinctio sensuum exteriorum accipitur secundum diversitatem ejus quod per se ad sensum pertinet, id est objecti sensitivæ potentiæ, quæ passiva est, et ab objecto immutatur. Est autem duplex immutatio, scilicet : Naturalis, dum forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, ut calefactio. Alia est immutatio spiritualis, dum forma imprimitur passo secundum esse spirituale, ut receptio specierum coloris in oculo. Operatio autem sensus requirit immutationem spiritualem ; sed in aliquibus sensibus est immutatio spiritualis tantum, sicut in visu, cujus actus non est per motum localem aut naturalem impressionem : non enim pupilla propter speciem coloris colorata vocatur. In quibusdam quoque sensibus est immutatio tam spiritualis quam naturalis. Et naturalis quidem immutatio est : Vel ex parte objecti, ut in auditu, cujus objectum est sonus, qui ex aeris percussione causatur. Vel ex parte organi, sicut in tactu et gustu : nam homo tangens ignem realiter calefit, et lingua per contactum humidi humescit. Vel ex parte ipsius alterationis, ut in olfactu, cujus objectum est odor : oportet enim corpus aliquo modo alterari ad hoc quod spiret odorem. Ex quibus elucescit, quod sensus visus maxime est spiritualis, itemque communis, dehinc auditus, postea olfactus. Et hi tres sensus non fiunt per medium conjunctum, sed separatum. Gustus autem et tactus sunt maxime materiales, et actus eorum per medium fiunt conjunctum, quemadmodum cito patebit. — Sensibilia autem communia, ut magnitudo, motus, figura, quies, numerus, sunt media inter sensibilia propria et sensibilia per accidens. Quamvis enim per se et primo non immutent sensum, tamen per se operantur ad diversum modum immutationis sensus. — De tactu quoque advertendum, quod secundum Philosophum secundo de Anima, est unus in genere, propter communem rationem tangibilis. Dividitur autem in species plures, secundum quod perceptivus est diversarum contrarietatum, videlicet calidi, frigidi, sicci. Unus vero sensus non est nisi unius contrarietatis, secundum Philosophum. Diversitas tamen tactuum non est in organis distinctis, sed ipse tactus per totum corpus diffunditur. Item,secundum Philosophum, gustus est quidam tactus, et sic est quædam species tactus. Unde non condividitur tactui secundum quod tactus in communi accipitur, sed secundum quod per totum corpus diffunditur. Nam gustus in determinata est parte corporis, videlicet lingua. Sic ergo sunt quinque sensus exteriores, ut secundo de Anima ait Philosophus.

Denique tot sunt operationes sensitivæ interiores, quot ad vitam animalium exiguntur : natura enim non deficit in necessariis. Est autem animali necessaria non solum perceptio rei sensibilis præsentis, sed etiam apprehensio rei absentis : quemadmodum cernimus animalia ea quæ in præsenti non sentiunt, quærere. Actio autem sensitiva fit per organum corporale. Alia vero est dispositio organi quod aptum est ad recipiendum (oportet enim quod sit humidum) ; atque alia ejus quod natum est ad retinendum seu conservandum speciem sensibilis absentis (necesse est enim ut sit siccum). Sensus autem interior qui species exteriorum sensuum recipit, ipse est *sensus communis*. Sensus quoque qui eas conservat vel retinet, dicitur *phantasia* vel *imaginatio :* quæ idem sunt, videlicet quidam thesaurus formarum per sensum apprehensarum. Et hæ duæ sensitivæ potentiæ reali-

ter differunt, sicut organa sua. — Est etiam A animalibus necessarium aliqua quærere vel fugere, non solum propter convenientiam vel disconvenientiam ad sentiendum, sed propter alias quoque commoditates, utilitates, aut nocumenta : quemadmodum ovis videns lupum fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ suæ ; et avis colligit paleam, non quia sensum delectat, sed quoniam ad nidificandum est utilis. Oportet ergo esse in animali quamdam potentiam sensitivam interiorem atque di- B stinctam, quæ sit talium intentionum non sensatarum sensu exteriori perceptiva : et hæc dicitur *æstimativa*. Potentia vero talium intentionum conservativa nominatur *memoria* seu *vis memorativa* : quæ est hujuscemodi intentionum thesaurus. Sed quia hujuscemodi species accipit homo per quamdam collationem, ideo in homine dicitur *vis cogitativa* : alia enim animalia solo naturali instinctu eas concipiunt. Vis autem cogitativa dicitur etiam *ratio particularis;* et secundum medicos, organum C ejus est in media parte capitis. Inter vim cogitativam autem et memorativam ponit Avicenna alium sensum interiorem medium, qui componit et dividit formas imaginativas, formans ex eis speciem rei nunquam sensatæ : sicut ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus montem aureum, quem nunquam sensu percepimus. Hæc autem operatio in aliis animalibus non est, sed etiam in homine sufficit ad eam vis imaginativa : ut etiam Averroes ait in libro D quem de Sensu et sensibilibus fecit. — Quatuor ergo sunt sensus interiores, videlicet sensus communis, imaginatio, æstimativa, et memoria. Avicenna vero in libro suo de Anima ponit quinque : nam phantasiam distinguit a vi imaginativa. — Oportet autem, præter sensus proprios, esse sensum communem : nam sensus proprius solum cognoscit suum objectum, et inter ea discernit quæ continentur sub illo : ut visus discernit album a nigro, non autem discernit album a dulci. Nil enim potest discerni nisi sit cognitum. Est ergo sensus communis, qui distinguit et judicat inter sensibilia sensuum propriorum ; ad quem terminantur operationes sensuum exteriorum ; qui etiam intentiones seu actus sensuum percipit, ut quum quis se videt videre. — Augustinus demum duodecimo super Genesim ad litteram, ponit tria genera visionum, videlicet : corporalem, quæ fit per sensum ; spiritualem, quæ fit per imaginationem et phantasiam, puta in absentia corporum ; et intellectualem.

ARTICULUS CIX.

1. *An intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia.* 2. *An sit passiva potentia.* 3. *De intellectu agente, an sit ponendus.* 4. *An sit aliquid animæ.* 5. *Et an sit unus in omnibus.*

1. EX præostensis elucescit, quod in omni ente creato diversificantur esse et posse, seu essentia et potentia. Nam sicut se habet essentia ad esse, sic se habet potentia ad agere. Unde sicut in solo Deo idem sunt essentia et esse, sic in ipso dumtaxat sunt idem et potentia et actio. Sicut autem in ipso præcise idem est esse et agere, sic sunt in ipso idem essentia atque potentia. Intellectus ergo omnis intellectualis creaturæ, est ejus potentia. Et quia in angelo nulla est vis cognitiva præter intellectum, ideo angeli appellantur intellectus seu mentes, non prout nomina ista designant potentiam, sed creatam substantiam. QUÆSTIO 79.

2. Denique pati tripliciter dicitur : Primo, propriissime, ut quum rei aufertur quod suæ naturæ conveniens est. Secundo, quum aliquid rei aufertur vel imprimitur, sive sit nocivum, sive conveniens. Tertio, pati communiter sumitur : et sic omne quod exit de potentia in actum, pati censetur. Ens autem seu verum in universali, est intellectus objectum. Hujus au-

A tem objecti intellectus divinus est causa : unde non comparatur ad ipsum per modum passivum. Intellectus quoque angelicus a suæ creationis exordio est perfectus, atque in actu, sicut materia cœlestium orbium est semper in actu per unam formam quam a principio sortita est, nec aliam capere potest : ergo nec ipse dicitur passiva potentia. Intellectus autem humanus, qui in sui initio est tanquam tabula rasa, in qua scriptum est nihil, exit de potentia in actum, proficiendo de imperfecto ad perfectum. B Itaque, accipiendo pati tertio modo, sic intelligere est quoddam pati. Et intellectus passiva potentia perhibetur a Philosopho tertio de Anima.

3. Præterea, secundum Platonem, non erat necesse intellectum agentem ponere, quatenus res fierent actualiter intelligibiles. Posuit enim naturas* rerum realiter separatas, vocans eas ideas vel species : per quarum naturalem participationem formaretur materia, per intellectualem autem participationem intellectus fierent C actu intelligentes. Aristoteles vero, qui non posuit universalia realiter separata, indiguit ponere intellectum agentem, qui materialia et sensibilia et ea quæ non sunt actu intelligibilia abstraheret a singularibus, faceretque ea actu intelligibilia. Non tamen oportuit ponere sensum agentem : objecta namque sensuum exteriorum per se sensibilia sunt.

* formas

4. At vero in omnibus rebus perfectis videmus quod præter causas primas, et D plures habeant causas particulares et proprias, tam suæ substantiæ quam propriæ actionis. Oportet enim operationem rei a principio formali intrinseco progredi. Quum ergo intellectus humanus sit primo imperfectus et nudus, et in potentia quadam passiva, oportet in anima humana esse quoddam principium, per quod ipsa fiat actu intelligens. Natura enim non deficit in necessariis, sed dat unicuique rei virtutem exsequendi proprium actum. Illud autem principium per quod fit anima actu intelligens, est intellectus agens, cujus illustratione abstrahitur a phantasmatibus intelligibilis species, et intellectui possibili repræsentatur atque influitur. Unde intellectus agens est aliquid animæ et potentia ejus. Et Aristoteles comparat eum lumini, propter rationem prædictam. Tertio quoque de Anima asserit in anima esse has duas differentias, scilicet intellectum possibilem, et agentem. Ex quo patet error eorum qui intellectum agentem ponebant solum esse substantiam separatam. Anima enim rationalis in se immaterialis est, et sic in quantum a divino intellectu procedit, sortitur intellectum agentem : quia secundum Aristotelem tertio de Anima, dicitur separatus, quia non agit per organum, et substantia actu ens, id est quædam essentia corpori non immersa. Dicit etiam quod semper intelligit, quia quantum in se est, non est quod quandoque intelligat, quandoque non intelligat; sed ex parte intellectus possibilis, aut simili causa.

5. Præterea, quia præostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed vis animæ aliquidque formaliter inhærens animæ atque conjunctum : sequitur ipsum non esse unum in omnibus, ut finxit Averroes, sed multiplicari, eo modo quo multiplicatur intellectus possibilis.

ARTICULUS CX.

1. *Utrum memoria sit in parte intellectiva.* 2. *An distinguatur ab intellectu.* 3. *An ratio sit idem cum intellectu.* 4. *Et utrum ratio superior atque inferior sint una potentia animæ.*

1. AVICENNA autem opinatus est non esse memoriam in parte intellectiva, dicens species rerum non remanere in intellectu, dum intelligere cessat; sed quod semper se ad intellectum agentem (quem ponit esse substantiam separatam) convertat, dum aliquid de novo intelligit ;

atque ex frequenti tali conversione manere in anima quamdam ad intelligendum habilitatem, quam dicit esse scientiæ habitum. Asserit enim Avicenna nihil esse in intellectu nisi intelligibiliter, et sic omne id actu intelligi, cujus remanet species in intellectu possibili. — Hæc autem positio contrariatur Philosopho, qui tertio de Anima dicit intellectum possibilem fieri quodammodo omnia, quia omnium species recipit, et specierum est locus. Est quoque contra rationem. Nam materia corporalis recipit formam naturalem, et retinet eam dum agere cessat : ergo intellectus, qui est immobilior atque perfectior, species rerum conservat receptas.

Est ergo memoria in parte intellectiva, ut decimo de Trinitate Augustinus testatur, sumendo memoriam pro sola conservatione specierum. Si autem sumatur pro potentia, de cujus objecti ratione est quod sit præteritum; sic non est nisi in parte sensitiva, quæ est particularium apprehensiva. Præteritum namque significat esse sub determinato tempore : quod est particularium rerum conditio. — Sciendum ergo, quod species rerum tripliciter se habent ad intellectum. Interdum enim sunt in eo solum potentialiter : et tunc dicitur intellectus in potentia. Quandoque sunt in ipso actualiter : et sic dicitur intellectus in actu. Sæpe quoque in eo sunt medio modo, utpote habitualiter : et sic sunt in ipso post actualem considerationem, dum conservantur in intellectu, qui est locus earum.

2. Porro ex his palam est non aliam esse potentiam, memoriam et intellectum. Intellectus enim, secundum Philosophum, quum sit virtus passiva, recipit atque conservat quod ad memoriam spectat : et hoc de intellectu possibili intelligendum est. Nunc quippe ostensum est diversificari animæ vires secundum formales objectorum distinctiones. Objectum autem intellectus est intelligibile secundum rationem communem entis. Et ergo secundum speciales differentias entium quæ intelligi possunt non dividitur intellectus. Sed intellectus agens atque possibilis realiter differunt, quamvis objectum materialiter idem concernant : nam secundum diversam rationem illud respiciunt. Intellectus enim agens est circa illud sicut activum principium; possibilis autem, sicut virtus passiva : agens autem et patiens distinguuntur. Est ergo alius intellectus, qui facit intelligibilia esse in actu, et qui movetur ab ipsis. Magister tamen Sententiarum diçit memoriam, intellectum et voluntatem esse tres animæ vires, confirmans hoc auctoritate Augustini. Sed Augustinus ita non accipit tria hæc. Sumit enim memoriam pro habituali conservatione formarum; intellectum et voluntatem, pro actibus potentiarum. Sicut enim intellectus oritur ex memoria, quemadmodum actus ex habitu; ita voluntas, id est ipsa volitio, ex utroque.

3. Amplius, intellectus et ratio sunt una potentia, ut ex actibus earum cognoscitur : intelligere enim est veritatem simpliciter apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno cognito ad cognitionem alterius. Sic ergo ratiocinari se habet ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel adipisci ad habere. Motus autem semper procedit a quodam quieto atque immobili, et terminatur ad aliquod quietum. Ratiocinatio autem humana, tam in via inquisitionis, quam in via inventionis, procedit a quodam fixo ac quieto principio : et hoc est primorum principiorum notitia, quæ omnibus naturaliter convenit. Terminatur etiam ad simplicem atque perfectam veritatis apprehensionem. Moveri autem et quiescere non spectant ad diversas potentias, sed ad eamdem, quemadmodum in naturalibus per eamdem formam movetur grave ad locum sibi connaturalem, et in ipso quiescit. Ratiocinari ergo et intelligere ad eamdem vim attinent, et ipsa potentia propter actus diversos sortitur nomina plura. Unde Augustinus tertio super Genesim ad litteram dicit : Illud quo homo irrationalibus animalibus ante-

cellit, est ratio, vel mens, seu intellectus, vel si quo alio vocabulo appellatur commodius.

4. At vero, secundum Augustinum, ratio superior dicitur, quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis : conspiciendis quidem, secundum quod in se ipsis speculantur : consulendis vero, prout ex ipsis accipit regulas agendorum. Ratio autem inferior est, quæ temporalibus rebus intendit. Æterna vero et temporalia sic comparantur ad invicem, quod unum eorum est medium cognoscendi aliud. Nam in via inventionis, per temporalium rerum notitiam divina atque æterna cognoscimus, juxta illud Apostoli ad Romanos : *Rom.* I, 20. Invisibilia Dei, etc. In via autem judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Sed eadem est potentia rationis, ad quam pertinet medium et ultimum : actus enim rationis est quasi quidam motus de uno in aliud currens. Unde, quemadmodum idem est mobile, quod pertransit medium, attingitque terminum ; sic una et eadem potentia animæ est ratio superior, atque inferior. Sed distinguuntur propter officia actuum diversosque habitus : superiorem enim rationem sapientia perficit ; ad inferiorem vero rationem scientia pertinet. Rursus, per eamdem potentiam cognoscit homo necessaria et contingentia : utraque enim noscuntur secundum eamdem rationem objecti, videlicet secundum rationem entis et veri.

ARTICULUS CXI.

1. *Utrum intelligentia distinguatur ab intellectu.* 2. *An intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.* 3. *Et an synderesis,* 4. *ac conscientia sint potentiæ intellectivæ partis.*

1. PORRO nomen intelligentiæ, proprie actum intelligendi significat. In quibusdam autem libris de Arabico in Latinum translatis, substantiæ separatæ quas angelos appellamus, intelligentiæ nominantur : ideirco fortassis, quoniam actu semper intelligunt. In libris quoque de Græco in Latinum versis, tales substantiæ dictæ sunt intellectus et mentes. Intelligentia ergo differt ab intellectu, non sicut diversa potentia, sed sicut actus ejus : intellectus enim est nomen potentiæ ; intelligentia vero est nomen actus. Unde intellectus, secundum philosophos, in ea dividitur quorum quædam significant actus, quædam potentiam. Dividunt enim intellectum in intellectum possibilem et agentem, qui sunt duæ distinctæ potentiæ ; in intellectum quoque in habitu et intellectum adeptum, qui distinguuntur secundum diversos status intellectus possibilis : qui quandoque in potentia est, propter quod possibilis dicitur ; quandoque vero in actu primo, ut est scientia, quæ inter potentiam et actum est media, et sic dicitur intellectus in habitu ; interdum autem est in actu secundo, qui est considerare, sicque vocatur intellectus in actu vel adeptus.

2. Amplius, intellectus speculativus dicitur, qui actum suum non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis contemplationem ; practicus vero refertur ad opus. Ipsum autem intelligibile est intellectus objectum, sed intelligibili accidit ut ordinetur ad opus seu speculationem. Ea autem quæ se per accidens habent ad objectum, non diversificant potentias, sed quæ spectant ad formalem rationem objecti : nihil enim refert ad visum, an visibile sit magnum, aut parvum. Unde patet, quod intellectus practicus et speculativus sint unus intellectus secundum essentiam, qui diversa nomina habet propter diversos actus.

3. Præterea ratiocinamur, non solum de speculabilibus, sed etiam de operabilibus. Sicut ergo oportet esse in homine quædam principia speculativa naturaliter nota, ex quorum notitia ratio speculativa procedit ; sic necesse est esse in homine

quædam principia operabilium naturaliter A nota. Notitia autem principiorum speculabilium, non dicit aliquam specialem potentiam, sed est habitus primorum principiorum, qui *intellectus* vocatur, secundum Philosophum sexto Ethicorum. Conformiter, principia operabilium naturaliter nota, non exigunt specialem potentiam, sed ad specialem pertinent habitum, qui *synderesis* dicitur : et est habitus naturalis operabilium, sicut et intellectus est habitus naturalis speculabilium. Unde in libro de Libero arbitrio ait Augustinus, quod B in naturali judicatorio regulæ adsunt, et semina virtutum vera et incommutabilia : et horum habitus cognoscitivus exstat synderesis.

4. Denique conscientia non est propria potentia vel habitus, sicut ex proprietate vocabuli patet. Dicitur enim conscientia, quasi cum alio scientia. Et sic conscientia est ordo seu applicatio scientiæ ad aliquid : quod sine actu esse non potest. Idem innotescit ex his quæ conscientia facere dicitur : nam testificari, reprehen- C dere, remordere, etc., conscientiæ attribuuntur. Hæc namque atque similia fiunt per applicationem scientiæ vel cognitionis nostræ ad aliud. Quæ applicatio tripliciter fit : Primo, dum recogitamus nos quidquam fecisse aut omisisse : et sic conscientiæ actus est testificari, castigare. Secundo, dum per nostram cognitionem aliquid judicamus agendum vel dimittendum : et sic conscientia ligat. Tertio, dum judicamus id quod factum est, esse bene factum vel male : et sic actus D conscientiæ est accusare, vel excusare, et remordere.

Verumtamen, quia habitus est principium actus, sæpe tamen conscientia pro habitu sumitur, et quandoque pro habitu naturali. Sicque Hieronymus Ezechielis primo, conscientiam vocat synderesim ; Basilius autem, naturale judicatorium ; et Damascenus, legem intellectus. Solet enim causa per effectum designari.

ARTICULUS CXII.

1. *Utrum appetitus sit specialis potentia animæ.* 2. *De divisione appetitus in appetitum sensitivum et intellectivum.*

1. QUAMLIBET vero formam sequitur Quæstio 80. inclinatio aliqua ad propriam perfectionem, seu operationem, et ad locum naturalem : quemadmodum formam ignis sequitur inclinatio ad locum diversum, et ut generet simile sibi. Hæc autem inclinatio in naturalibus formis, dicitur appetitus naturalis. Sicut autem forma animatorum, videlicet anima, dignior est naturalibus formis ; sic inclinatio perfectiori modo competit eis : et dicitur appetitus animalis, quo appetunt non solum ea ad quæ per formam naturalem inclinantur, sed ea quoque quæ per cognitivas formas apprehendunt. Ideoque appetitus est quædam specialis potentia animæ.

2. Denique appetitus dividitur in appetitum sensitivum, qui sequitur apprehensionem sensus ; et in appetitum intellectivum, qui vocatur voluntas, cujus actus ex cognitione intellectus procedit. Et hi duo appetitus sunt diversæ potentiæ, sicut intellectus et sensus : nam objecta eorum formaliter differunt : bonum enim sensibile seu apprehensum per sensum, objectum est appetitus sensitivi ; bonum vero intellectivum seu universaliter sumptum, est voluntatis objectum.

ARTICULUS CXIII.

1. *An sensualitas sit vis appetitiva tantum.* 2. *De divisione ipsius in appetitum concupiscibilem et irascibilem.* 3. *Et an vis concupiscibilis et irascibilis rationi obediant.*

1. SENSUALITAS demum a motu sen- Quæstio 81. suali nomen sortitur, quemadmodum vis visiva ab actu videndi. Motus autem sensualis proprie spectat ad appetitum sensitivum, non ad apprehensio-

nem sensitivam. Perfectio enim appetitus A est, tendendo rei extra se uniri : et ergo comparari motui potest. Apprehensio autem perficitur ex hoc, quod res apprehensa est in apprehendente : idcirco comparatur quieti. Quemadmodum ergo per motum sensualem designatur motus sensitivi appetitus ; sic sensualitas nomen est appetitus sensitivi, tenetque figuram serpentis in tentatione primi hominis : cui serpens, non solum ostendendo proposuit culpam, sed etiam inclinavit ad peccatum.

2. Dividitur autem sensualitas seu appetitus sensitivus in concupiscibilem et irascibilem : quæ sunt duæ diversæ potentiæ. Sicut enim in naturalibus formam consequitur, non solum inclinatio ad propriam perfectionem et refugienda nociva, ut in igne est levitas, sed etiam ad resistendum contrariis ac naturalem perfectionem corrumpentibus (sicut enim ignis per levitatem ascendit, sic per calorem impedienti resistit) ; pariformiter, in animabus appetitus sensitivus apprehensionem sequens est duplex, videlicet : concupiscibilis, per quem animalia ea quæ sibi conveniunt prosequuntur, et nociva naturaliter fugiunt ; est quoque in ipsis appetitus irascibilis, per quem resistunt impugnantibus atque impedire conantibus perfectionis suæ adeptionem. Horum autem appetituum distinguuntur objecta. Nam objectum irascibilis, est bonum sensibile arduum ; objectum vero intellectus et voluntatis, est verum et bonum communiter sumptum. Vis ergo irascibilis concupiscibilem propugnat atque defendit et in contrariantia facit insurgere. Item motus concupiscibilis vehemens minuit motum irascibilis, et econtra.

3. At vero concupiscibilis et irascibilis rationi obediunt atque voluntati dupliciter : Primo, quia sunt intrinseca principia omnium potentiarum animæ moventia eas. Nam applicando universales considerationes rationis, mitigatur in nobis ira, et superatur invidia, etc. Moventur etiam a virtute cogitativa, quæ ratio particularis vocatur. Item, voluntas movet appetitum sensitivum, quantum ad operis exsecutionem : sicut sphæra superior movet orbem inferiorem. Et ergo in homine non statim appetitus sensitivus tendit in rem, nisi voluntas consentiat. Alia vero animata irrationalia moventur statim secundum exigentiam apprehensionis sensibilis : non enim exspectant superioris appetitus inclinationem, ut sensualitas hominis. — Sciendum autem, quia secundum Philo- B sophum primo Politicorum, duplex est principatus, videlicet : Despoticus, quando inferiora nullam habent facultatem resistendi principantis imperio : et sic anima dominatur membris corporis, quæ statim ea jubente moventur. Alius est principatus, politicus et regalis, in quo subditi possunt reniti præsidentis voluntati : et sic appetitus superior principatur inferiori, et ratio sensualitati. Non enim appetitus inferior rationi ad nutum obedit, quia nec solum ab ea movetur, vel C cogitativa vel æstimativa virtute, sed etiam ab imaginativa et sensu.

ARTICULUS CXIV.

1. *Utrum voluntas aliquid necessario velit.* 2. *An omnia de necessitate appetat.* 3. *An sit dignior intellectu.* 4. *An moveat intellectum.* 5. *Et an distinguatur per concupiscibilem et irascibilem.*

1. NECESSARIUM insuper uno modo Quæstio 82. D absolute dicitur, quod non potest non esse : sicut necesse est hominem esse rationalem, vel mixtum corrumpi. Secundo, dicitur necessarium ex parte finis vel causæ agentis : et sic necessarium dicitur, sine quo res non potest bene esse vel perfectionem acquirere : sic enim cibus est necessarius corpori, et gratia animæ. Necessitas autem ex parte agentis, est quædam coactio seu violentatio, quæ voluntati convenire non potest. Necessitas vero ex parte finis, non repugnat volun-

tati, quando alio modo proprium finem A adipisci non potest. Item necessitas quæ est ex naturali atque intrinseco principio, sicut hominem esse risibilem, voluntati non repugnat, sed necessario competit. Nam sicut se habet principium in speculativis, ita se habet finis in operabilibus. Ideoque, ut intellectus naturaliter ac necessario consentit primis principiis, sic voluntas naturaliter et de necessitate inclinatur ad ultimum finem, qui est beatitudo, quam omnis homo naturaliter appetit secundum communem ratio- B nem beatitudinis, scilicet prout est quoddam optimum bonum, ut quartodecimo de Trinitate Augustinus fatetur. Et hic appetitus immobiliter voluntati adhæret, et ex eo omnes aliæ affectiones humanæ descendunt : quia ut dictum est, omnis motus ab immobili quodam principio fluit.

2. Præterea, sicut intellectus non de necessitate consentit omnibus propositionibus, videlicet contingentibus, quæ non deducuntur ex primis principiis per ra- C tionem demonstrativam ; sic voluntas de necessitate non appetit quælibet particularia bona, præsertim sine quibus ultimus finis valet acquiri. Ea quoque sine quibus adipisci non potest, non necessario cupit voluntas in statu præsenti : quia nec ultimo fini seu beatitudini de necessitate adhæret secundum specialem rationem, videlicet ut in Deo consistit. Beati vero qui divinam essentiam cernunt, Deo de necessitate adhærent, et illa necessario appetunt quæ inseparabilem connexionem D ad Deum habent.

3. Insuper, dignitas potentiarum ex dignitate objectorum accipitur, et quo objectum potentiæ absolutius fuerit atque simplicius, eo potentia est præstantior. Objectum autem voluntatis est bonum in quantum appetibile. Objectum autem intellectus est esse seu verum, quod simplicius est bono. Et ideo intellectus simpliciter loquendo, id est secundum se, est dignior voluntate. Et ergo Philosophus decimo Ethicorum, ponit intellectum esse altissimam animæ intellectivæ potentiam. Verumtamen, secundum quid, id est per comparationem ad aliud, voluntas est intellectu præstantior, in quantum objectum voluntatis in altioribus invenitur quam intellectus objectum : quemadmodum visus, qui simpliciter dignior est auditu, secundum quid ignobilior esse potest auditu, in quantum sonus reperitur in digniori ente quam color ; licet absolute loquendo, color sit perfectior atque simplicior sono. Nunc autem frequenter prætactum est, quod appetitus perficitur per motum et unionem sui ad rem ; intellectus vero perficitur per unionem rei ad ipsum, prout intelligibile in intellectu exsistit. Dum objectum voluntatis est dignius anima, habens videlicet dignius esse in se quam in voluntate, tunc voluntas intellectui eminet. Dum autem tale objectum est inferius anima, tunc intellectus voluntatem excedit. Idcirco est melior amor Dei quam cognitio ejus ; cognitio vero temporalium rerum melior est quam amor earum. Simpliciter tamen intellectus voluntatem in dignitate transcendit : nam simpliciter et secundum naturæ ordinem prior est ea, quemadmodum movens prius est mobili et agens patienti : quoniam intellectus movet et incitat voluntatem ad agendum, præsertim quoniam bonum intellectum est voluntatis objectum.

4. Præterea aliquid dicitur aliud movere dupliciter, scilicet : in genere causæ finalis, ut finis movet efficientem ; alio modo, in genere causæ efficientis, ut impellens vel alterans impulsum alteratumque movet. Primo ergo modo intellectus movet voluntatem, cujus objectum est bonum intellectum, quod movet voluntatem ut finis. Secundo modo voluntas movet intellectum et omnes alias animæ vires, secundum Anselmum in libro de Similitudinibus. Potentia namque quæ est circa finem universalem, movet potentias quarum objecta sunt particulares fines. Ob-

jectum autem voluntatis est bonum vel A finis in communi. Objecta vero inferiorum animæ virium solum respiciunt quædam bona sibi proprie convenientia particularesque fines : quemadmodum visus colorem, auditus sonum, intellectus veritatis notitiam. Voluntas igitur movet omnes alias animæ vires ad proprios actus, præter naturales vegetativæ partis potentias, quæ nostro non subduntur arbitrio.

5. Adhuc autem, potentia quæ objectum sub communi ratione concernit, non di- B versificatur propter particulares rationes sub formali ratione contentas : non enim diversificatur visus propter distinctionem albi vel nigri aut rubei. Objectum vero voluntatis est bonum, vel finis universaliter sumptus : non ergo dividitur in concupiscibilem vel irascibilem, ut appetitus sensitivus, cujus objectum non universale est adeo, sed determinatum, videlicet bonum sensibile : quod dividi potest per se in arduum, ad quod pertinet appetitus irascibilis ; et conveniens ac connaturale, C ad quod concupiscibilis pertinet. Voluntas tamen dici potest irascibilis, non ex impetu passionis, sed judicio rationis, qua vult malum impugnare ; sic quoque vocatur voluntas concupiscibilis, propter desiderium boni. Et ita potest intelligi, quod caritas sit in concupiscibili, spes in irascibili : non quasi in diversis potentiis, sed in una voluntate, quæ ordinem habet ad actus prædictos.

ARTICULUS CXV.

1. *An homo sit liberi arbitrii.* 2. *Quid sit liberum arbitrium.* 3. *Utrum sit potentia cognoscitiva vel appetitiva.* 4. *Et an sit idem quod voluntas.*

Quæstio 83. 1. RERUM denique quædam operantur sine judicio, ut inanimata. Quædam agunt cum judicio, sed non libero, magis autem naturali : quemadmodum ovis cernens lupum mox judicat esse fugiendum. Sed hoc judicium non est ex prævia collatione, sed ex naturali instinctu : unde nec liberum dicitur. Homo autem agit ex judicio, quia rationem rei cognoscit ; et libere, quia per rationis collationem de aliquo judicat, sicque in utramque partem ferri potest. Quod ergo ait Apostolus, Non enim quod volo bonum hoc facio, *Rom.* VII, 19. etc., ideo dictum est, quia arbitrium liberum ad bene agendum non sufficit, nisi moveatur a Deo. Propter quod iterum dicit : Non volentis est, neque currentis, *Ibid.* IX, 16. sed Dei miserentis. Item libertati non derogat neque repugnat quod moveatur a Deo : Deus enim unumquodque movet secundum propriæ naturæ dispositionem ac speciem ; et sic agit in voluntate secundum voluntatis naturam. Deus quoque non aufert rebus quod ipsis naturaliter competit, sed perficit illud. Idcirco, quamvis Deus operatur in nobis velle et posse pro bona voluntate ; et quod in Pro- *Philipp.* II, 13. verbiis scriptum est, Cor regis in manu *Prov.* XXI, 1. Dei est, et quocumque voluerit vertet illud : non impedit quin actiones voluntatis voluntariæ maneant et liberæ sint. Deus enim est prima causa non semper proxima.

2. Præterea liberum arbitrium non est habitus. Si enim est habitus, erit habitus naturalis, quum omnibus hominibus naturaliter insit. Non est autem habitus naturalis : nam habitus naturalis est respectu eorum ad quæ naturaliter inclinamur, vel de necessitate assentimus : sicut de intellectu, qui est habitus primorum prin- D cipiorum in speculativis, de synderesi quoque, quæ est habitus primorum principiorum in operabilibus, dictum est. Hoc vero est contra rationem liberi arbitrii, quod ad aliquid per modum naturæ vel ex necessitate feratur. Rursus, habitus sunt per quos bene vel male habemus nos ad passiones vel actus, secundum Philosophum secundo Ethicorum : quemadmodum intellectus bene se habet per scientiam ad considerandum, et per temperantiam appetitus sensitivus bene se habet ad con-

cupiscendum. Habitus ergo si est virtuosus, non inclinat nisi ad bonum ; si est vitiosus, inclinat ad malum. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene vel male eligendum : non ergo est habitus. Quia tamen potentia consuevit significari per actum, sicut etiam per actum cognoscitur ; ideo interdum liberum arbitrium dicitur esse liberum judicium. Quod demum Bernardus ait, Liberum arbitrium est habitus animi liber sui, non est intelligendum de habitu proprie sumpto, qui contra potentiam dividitur : sed sumitur ibi habitus pro habitudine, secundum quam aliquis se aliquo modo habet ad actum. Sic quoque facultas non nominat potestatem habitualem, sed potentialem, dum dicitur : Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis.

3. Insuper, electio est proprium liberi arbitrii : ideo enim liberi nominamur arbitrii, quoniam possumus unum accipere, aliudque repudiare. Ad electionem autem aliquid concurrit ex parte intellectus, videlicet consilium quo dijudicatur quid sit alteri præferendum, et aliquid ex parte voluntatis, puta acceptatio unius præ alio. Propterea, sexto Ethicorum Philosophus relinquit sub dubio, an electio principalius pertineat ad intellectum vel voluntatem : potius tamen videtur sentire, tertio Ethicorum, quod ad voluntatem spectet. Est enim electio eorum quæ sunt ad finem : quæ utique habent rationem boni utilis. Bonum autem utile continetur sub bono, quod est appetitus objectum. Idcirco electio ad appetitum pertinet, liberumque arbitrium est appetitiva potentia.

4. Porro, sicut se habet intellectus ad rationem, sic se habet voluntas ad vim electivam seu liberum arbitrium. Ostensum est autem, quod intellectus et ratio sint una potentia, sed sortiuntur nomina diversa propter diversos ejusdem potentiæ actus. Dicitur namque intellectus, in quantum aliquid simpliciter apprehendit ; ratio autem, in quantum per collationem atque discursum cognoscit. Similiter appetitus intellectivus, in quantum aliquid simpliciter appetit, voluntas vocatur. Velle enim nominat simplicem rei appetitum : quod maxime competit fini, qui propter se ipsum appetitur. Eligere vero est aliquid propter aliud consequendum appetere : et ob hunc actum, vis appetitiva intellectualis seu voluntas dicitur liberum arbitrium. Unde tertio libro Damascenus dicit liberum arbitrium nihil esse aliud a voluntate. Ex quo patet, quod θέλησις, quæ vocatur voluntas, et βούλησις, quæ est liberum arbitrium, non diversificantur, nisi propter actus distinctos.

ARTICULUS CXVI.

1. *Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.* 2. *An cognoscat ea per species aliquas.* 3. *An cognoscat omnia per species naturaliter inditas.* 4. *Et an species rerum in animam effluant a formis separatis.*

1. ANTIQUI autem philosophi, qui sensum supergredi non valebant, nulla putabant incorporalia entia. Et quoniam corpora sunt in continua mutatione et fluxu, dixerunt hominem nihil posse certitudinaliter scire vel scientifice noscere. Quibus superveniens Plato, asseruit nos posse aliquid de rebus vere atque demonstrative cognoscere. Sed quia opinabatur rem eo modo esse in intellectu sicut in se ipsa, quasi cognitio fieret non secundum modum cognoscentis, sed cogniti ; posuit formas seu species corporalium rerum per se immaterialiter subsistentes, quas vocavit ideas : de quibus dixit esse omnem scientiam, definitionem, ac demonstrationem. Sed secundum hoc, nulla esset cognitio de motu atque materia : sicque naturalis Philosophia periret, omnisque demonstratio per causas materiales et agentes. Dicendum ergo, quod cognitio sit secundum modum

Quæstio 84.

potentiæ cognoscentis : nam albedo alio modo est in oculo quam in pariete. Similiter species corporum sunt in intellectu secundum naturam et modum intellectus, videlicet immaterialiter et intelligibiliter. Unumquodque enim recipitur in alio secundum capacitatem recipientis : et sic intellectus corpora certitudinaliter universaliterque cognoscit.

2. Porro antiqui philosophi, qui inter sensum et intellectum distinguere nesciebant, et omnia esse corporalia asserebant, dixerunt animam omnia intelligere per propriam essentiam. Et quia ponebant simile cognosci a simili, opinati sunt animam esse compositam ex omnibus rebus, vel habere naturam corpoream et materialem cunctis communem : et hoc ideo, quia putabant rem eodem modo esse in cognoscente sicut in se ipsa consistit : quod nunc ostensum est esse erroneum. Anima ergo cognoscitiva est corporum seu corporalium rerum, per species intelligibiles earum quas intellectus agens a phantasmatibus abstrahit, intellectusque possibilis immaterialiter recipit. Nam quod est in aliquo, est in eo secundum modum ejus in quo est.

3. Insuper, forma est operationis principium. Sicut ergo se habet anima ad cognitionem, vel sensitivam, vel intellectivam ; ita se habet ad formas seu species sensibiles, vel intelligibiles. Videmus autem, quod anima interdum est solum in potentia sentiendi et intelligendi, quandoque autem in actu. Sequitur ergo, quod species rerum non sint sibi naturaliter inditæ, sed acquisitæ per sensum et studium, aut simili modo : anima enim exit de potentia in actum, secundum quod species cognoscibilium recipit. Unde, secundum Philosophum tertio de Anima, intellectus est tanquam tabula rasa, nondum depicta. Veruntamen, quia contingit aliquid impediri ne operetur per formam quam habet, sicut grave sursum detentum impeditur ne moveatur deorsum, dixit Plato intellectum humanum naturaliter esse plenum omnibus intelligibilibus formis, sed non posse semper actualiter considerare, propter mutationes in corpore. Hoc autem inconvenienter dictum apparet. Eorum enim quæ naturaliter scimus, nullus obliviscitur : ut quod omne totum est majus sua parte. Si ergo scientia esset nobis naturaliter indita, non esset possibile in tantum oblivisci scientiæ, quod ignoraremus nos habere scientiam rerum. Item videmus, quod deficiente aliquo sensu a principio, deficit scientia rerum quæ tali sensu percipiuntur : quemadmodum cæcus natus nihil cognoscit de natura coloris. Ex quo certissime constat, quod nostra intellectualis cognitio a sensu inchoatur atque dependet.

4. At vero, sicut nunc sæpe prætactum est, Plato ponebat sensibilium formas immaterialiter per se subsistentes, per quarum naturalem participationem materia corporalium rerum sortiretur esse naturale atque specificum, intellectus vero humanus per earum intellectualem participationem sortiretur esse intellectivum in actu : sic quod formæ impressæ materiæ essent naturales participationes separatarum idealiumque formarum, formæ autem intellectui influxæ ac inditæ essent intelligibiles participationes earum. Sed quoniam hanc positionem Aristoteles copiose destruxit, Avicenna Peripateticus hanc opinionem reliquit, dixitque intelligibiles species in intellectum nostrum profluere ab intelligentia ultima : sic quod intellectus noster per conversionem sui ad eam, fiat in actu, recipiendo intelligibiles formas ab ea. Sed hac positione concessa, non videtur ratio cur anima rationalis corpori uniatur : imo unio ejus ad corpus naturalem ac propriam ejus operationem, videlicet intellectualem, potius impediret quam adjuvaret. Si enim non recipit species intelligibiles a sensu, sed ab intelligentia, corpus sibi necessarium non est : imo nec utile, quia talem influxum sæpius impedit. Nec sufficit ut dicatur corpori uniri quatenus per spe-

cies rerum a sensu perceptas excitetur ad convertendum se ad intelligentiam. Nam excitatio talis non esset necessaria nisi propter præviam oblivionem vel cessationem ab actu intelligendi : quæ non contingeret nisi ex unione ad corpus, sicut Platonici posuerunt. Rursus, si anima per sensus excitatur ut se ad intelligentiam convertat, tunc posset ea quoque cognoscere quorum per sensus non recipit species. Nam aliquo modo ad hoc excitari posset.

ARTICULUS CXVII.

1. *An anima cuncta intelligat per rationes æternas.* 2. *An cognitionem intellectualem a sensu recipiat.* 3. *An intelligendo semper se convertat ad phantasmata.* 4. *Et an impediatur in actu intelligendi per impedimentum sensitivarum potentiarum.*

1. Ut insuper secundo de Doctrina christiana ait Augustinus, ea quæ philosophi nostræ fidei consona atque accommoda dixerunt, a nostris retinenda sunt; quæ autem fidei contrariantur, velut superstitiosa figmenta spernenda sunt. Unde et ipse Augustinus, qui documentis Platonicorum erat imbutus, ea retinuit, post conversionem ad fidem, quæ in illis vera et fidei consona comperit ; cetera vero in melius commutavit. Posuit autem Plato formas rerum ideales extra mentem divinam subsistere, et per earum intelligibilem participationem intellectum nostrum rerum speciebus informari. Quod quia fidei dissonat, posuit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum, loco harum formarum, exemplares rerum rationes seu ideas in mente divina consistere, secundum quas omnia formantur et cognoscuntur. Potest autem aliquid cognosci in aliquo dupliciter. Primo, sicut in propria imagine : ut homo videt illa in speculo, quorum similitudines in ipso resultant. Et sic Beati qui omnia vident in Verbo, cognoscunt cuncta in rationibus

A æternis. Secundo, sicut in cognitionis principio : ut si dicamus nos omnia videre in sole, eo quod sol sit principium per cujus emicationem videntur cuncta quæ videntur. Et sic in præsenti omnia cognoscuntur a nobis in rationibus æternis. Lumen enim intellectuale mentis humanæ est participatio quædam luminis increati, in quo sunt rationes æternæ, quemadmodum in Psalmo dicitur : Multi dicunt, Quis *Ps.* IV, 6.
ostendit nobis bona ? Cui quæstioni respondens Propheta : Signatum est, inquit, *Ibid.* 7.
B super nos lumen vultus tui, Domine. Per signationem enim hujus lucis super mentem rationalem, omnia nobis quæ intelligimus demonstrantur; sed non nisi mediantibus speciebus rerum a sensu acceptis, sicut probatum est : quæ sunt propriæ rerum similitudines intellectui inhærentes, et proxima cognoscendi principia. Sic igitur patet, qualiter intelligi debeat quod asserit Augustinus, omnia a nobis per rationes æternas cognosci.

2. Præterea Democritus posuit intelle-
C ctum cognoscere per receptionem formarum a rebus : quam receptionem asseruit fieri per defluxionem a rebus. Nam omnem actionem dixit fieri per ingressum atomorum. Plato autem ponebat species rerum intelligibiles omnino esse ab extra, ut dictum est. Imo, quia asseruit sensum per se agere et vim spiritualem esse, corporalia autem in spiritualia non posse imprimere, posuit sensum non posse immutari a sensibilibus, sed organum ejus : ex cujus immutatione anima excita-
D retur quodammodo, quatenus sensibilium species in sensu formaret. Quam positionem Augustinus duodecimo super Genesim ad litteram tangit, dum ait : Corpus non sentit; sed anima quo vivit, nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur. — Aristoteles vero inter has opiniones mediam viam elegit, dixitque sensum immediate a sensibilibus immutari, quum sit virtus conjuncta atque organica; intellectum vero, quum sit immaterialis potentia, non posse suffici-

enter actuari vel formari a corporalibus A rebus (nam corporeum non agit in incorporeum, eo quod agens sit honorabilius passo); sed dixit requiri intellectum agentem, cujus illustratione abstraheretur a phantasmatibus species intelligibilis immaterialis. Unde, secundum eum, cognitio intellectualis a sensu exordium habet atque dependet; nec tamen omnino causatur ex cognitione sensitiva, sed exigitur lumen intellectus agentis. Sensitiva vero notitia est quasi causa materialis intellectualis cognitionis. Et secundum hunc B modum pie possunt intelligi aliqua verba Augustini, quibus dictis Platonis conformari videtur.

3. Denique impossibile est in statu præsenti aliquid ab intellectu cognosci, nisi per conversionem sui ad phantasmata. Cujus duo sunt signa : Primum, quia læso seu impedito organo virtutis imaginativæ, ut in phreneticis, vel memorativæ, ut in lethargicis, impeditur homo ab actu intelligendi eorum quæ ante cognovit. Aliud signum est : experimur enim, quia dum C volumus intelligere aliquid, formamus in nobis phantasmata, tanquam exemplaria quædam, in quibus conspiciamus quæ intelligere volumus. Propter quod proponimus nobis vel aliis quædam exempla, ex quibus possint formari phantasmata horum quæ intelligere volumus. Objectum enim intellectus possibilis est quidditas rei materialis, de cujus ratione est ut in individuo aliquo exsistat : quemadmodum de ratione naturæ equi est, quod in hoc equo exsistat. Propter quod talis natura D complete ac vere agnosci non potest, nisi intelligatur ut in quodam particulari exsistens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Ideoque, ad hoc quod intellectus noster suum objectum cognoscat, requiritur quod se ad phantasmata convertat, quasi speculetur naturam universalem in particulari exsistentem. Incorporalia vero, quorum non sunt phantasmata, cognoscimus per comparationem ad ea quorum habemus phantasmata, sive removendo, sive ponendo.

4. Adhuc autem, ex istis innotescere potest, quod judicium atque perfecta intellectus notitia impediantur per ligamentum vel indispositionem sensitivarum potentiarum. Res namque perfecte cognosci non potest, nisi proprietates ejus sciantur. Proprietates autem corporalium rerum non percipiuntur per sensus, per quos generationes, corruptiones et motus rerum patescunt, et particularia in quibus illa inveniuntur. Res enim non plene cognoscitur, nisi omnia quæ ad ipsam spectant, sciantur. — Advertendum vero, quod sensus ligantur in dormientibus propter vapores : et ergo secundum varietatem vaporum, sensus diversimode ligantur. Dum enim sunt multi vapores, ligantur non solum sensus, sed imaginatio quoque, ita ut nulla phantasmata appareant : ut dum quis post multum cibum et potum dormire incipit. Quum vero motus vaporum paululum est remissior, apparent phantasmata, sed distorta ac inordinata : ut in febricitantibus fieri solet. Dum autem vapores moderatius ascendunt, apparent ordinata phantasmata : ut in fine dormitionis atque in sobriis hominibus accidere solet, in his etiam qui fortem imaginationem habent. Si autem motus vaporum sit modicus, non tantum solvitur imaginatio, sed etiam sensus communis ex parte : ita ut dormiens interdum inter res et similitudines rerum discernat, et de visis in vigilia judicet. Semper tamen permanet sensus partim ligatus : propter quod semper in aliquo fallitur. Unde per modum quo sensus et imaginatio in dormiente solvuntur, ipsum quoque intellectus seu rationis judicium liberum redditur : et ideo qui in dormiendo syllogizant, dum excitantur, semper advertunt se in aliquo defecisse. Idcirco duodecimo super Genesim ad litteram asserit Augustinus, quod ea quæ dormiendo contra justos mores contingunt, non imputantur in culpam.

ARTICULUS CXVIII.

1. *Utrum intellectus noster cognoscat per abstractionem a phantasmatibus.* 2. *Et quomodo species a phantasmatibus abstractæ ad intellectum se habeant.*

Quæstio 85. 1. PORRO inter virtutem sensitivam, quæ est virtus organica et particularium cognoscitiva, et inter intellectum angelicum, qui nec utitur organo neque organicus est, cujus objectum est forma separata, intellectus humanus est medius. Unde proprium ejus est, formam in materia exsistentem cognoscere, eo quod sit virtus animæ, quæ est corporis forma : non tamen prout forma in individuali materia est, quia non est virtus materialis, ut sensus. Forma autem sensibilium rerum non est realiter nisi in individuali materia : ideoque eam communiter intelligere, scilicet non prout est in determinata materia, non contingit nisi abstrahendo formam ab individuali materia. Et quoniam phantasmata repræsentant rem materialem singulariter seu individualiter, idcirco dicitur intellectus a phantasmatibus speciem intelligibilem abstrahere, non per modum compositionis vel divisionis, ut dicat formam non esse in determinata materia, sed per modum simplicis considerationis, considerando unum sine consideratione alterius. Hoc namque fieri potest, quando unum non est de ratione alterius. Materia autem individualis, et circumstantiæ seu appendiciæ materiales, non sunt de ratione formæ seu naturæ specificæ vel communis : quamvis materia sensibilis in communi sit de ratione naturalium rerum. Cujus tamen oppositum aliqui tenent.

2. At vero aliqui posuerunt, quod intellectus non intelligit nisi propriam passionem, seu intelligibilem speciem, et similiter sensus : et sic species intelligibilis esset id quod intelligitur, non quo aliquid intelligitur. Hæc autem opinio falsa est. Nam de illo quod intelligitur est A scientia. Si ergo id quod intelligitur est species rei, non res, scientia non erit de rebus extra animam, sed solum de similitudinibus rerum. Dicendum ergo, quod omnis actionis, tam immanentis quam emanantis, principium est aliqua forma. In actione autem immanente, forma qua agens operatur, est similitudo objecti : quemadmodum in actione emanante, forma quæ in agente est, fit similitudo ejus in quod actio tendit, ut in calefactione. Intelligere autem et videre, sunt actiones B in agente manentes : ideoque forma intelligibilis, per quam intellectus cognoscit, forma quoque visibilis, per quam visus videt, non sunt ipsæ res quæ intelliguntur aut videntur, sed sunt principium quo res ipsa, videlicet objectum, extra animam apprehenditur intellectu vel sensu. Verumtamen, quoniam intellectus ratione suæ simplicitatis reflectitur supra se ipsum, ideo secundario intelligit proprium actum, speciem quoque per quam cognoscit : sicque species intelligi- C bilis secundario est id quod intelligitur.

ARTICULUS CXIX.

1. *An intellectus noster primo cognoscat universaliora.* 2. *An plura possit simul intelligere.* 3. *An intelligat componendo et dividendo.*

1. DENIQUE, sensus est singularium, intellectus vero universalium. Quoniam ergo intellectualis cognitio a sen- D sibus inchoatur, quoad hoc necesse est prius cognosci singularia quam universalia, quum universalia a singularibus abstrahantur. Sed quoniam tam intellectus quam sensus procedunt de potentia in actum, ideo prius habent operationem imperfectam quam perfectam. Cognitio autem est operatio eorum. Dum enim habetur de re certa distinctio atque cognitio, tunc cognitio est perfecta. Imperfecta est autem, dum res non cognoscitur nisi in communi, et quasi confuse. Prius ergo

intellectus cognoscit rem in communi et imperfecte, quam distincte itemque perfecte : similiter sensus. Et ideo universaliora prius cognosci dicuntur.

2. Amplius autem, possibile est plura simul habitualiter scire ; sed non contingit plura simul in actu intelligere in quantum sunt plura. Plura tamen simul intelligi possunt in quantum sunt unum, id est, in quantum una specie repræsentantur. Non est enim possibile intellectum simul in actu pluribus speciebus intelligibilibus informari. Nam omnes tales species unius sunt generis, utpote intellectivæ partis perfectiones, quamvis objecta sint diversorum generum. Idem autem subjectum simul informari non potest pluribus formis unius generis ac diversarum specierum, quemadmodum idem subjectum simul esse non potest diversis coloribus coloratum, vel pluribus figuratum figuris.

3. At vero, quoniam intellectus nostri cognitio primo imperfecta est, indiget intellectus componendo atque dividendo veritatem rerum cognoscere. Primo enim simplici quodam intuitu apprehendit quidditatem rei ; deinde, componendo et dividendo, id est affirmando atque negando, inquirit proprietates rerum et accidentia atque circumstantias, unum alteri per compositionem adscribendo, vel auferendo per divisionem : ex quorum compositione ac divisione argumentatur atque discurrit.

ARTICULUS CXX.

1. *An intellectus possit esse falsus.* 2. *An unus eamdem rem melius cognoscat quam alter.* 3. *Et an intellectus per prius cognoscat divisibilia quam indivisibilia.*

1. Quemadmodum insuper Aristoteles docet, sicut sensus non fallitur circa proprium objectum per se, sic intellectus non decipitur circa proprii objecti cognitionem. Sensus enim et intellectus per se ordinantur ad propria objecta :
A quæ autem sunt per se, semper eodem modo se habent. Sicut igitur visus circa apprehensionem coloris non fallitur, nisi per accidens ; sic nec intellectus circa cognitionem quidditatis sensibilium rerum decipitur, nisi per accidens, scilicet componendo vel dividendo, seu aliquid de alio affirmando vel negando, aut etiam ratiocinando et concludendo. Decipitur autem sensus circa proprium objectum per accidens, propter organi indispositionem : ut in febricitantibus, quorum
B gustus dulcia judicat amara, eo quod lingua sit humoribus amaris infecta. Circa sensibilia vero communia sensus decipitur, scilicet circa judicium magnitudinis, figuræ, vel quietis rei sensibilis : sicut dum judicat solem esse pedalem, cujus moles terram excedit. Circa sensibilia quoque per accidens frequentius fallitur, ut dum judicat mel esse fel, propter similitudinem coloris. Sic ergo intellectus circa notitiam simplicem sui objecti non fallitur. Propter quod libro LXXXIII
C Quæstionum Augustinus dicit : Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Et tertio de Anima Aristoteles : Intellectus (inquit) semper est rectus, id est verus.

2. Denique eamdem rem unus intelligere potest melius quam alter : non ex parte rei intellectæ, quæ si aliter intelligatur quam est, false intelligitur ; sed ex parte intelligentis, qui aliquid tanto præ alio perfectius meliusque intelligit, quanto melioris ingenii est, vel propter meliorem corporis complexionem (quem-
D admodum molles carne apti sunt mente), vel propter meliorem interiorum sensuum dispositionem, quibus intellectus intelligendo eget ac utitur.

3. Insuper, secundum Philosophum de Anima, indivisibile tripliciter dicitur. Primo, quia actu divisum non est, quamvis dividi possit, sicut continuum integrum. Secundo, dicitur indivisibile secundum speciem, ut species specialissima, scilicet homo, leo, formica. Et hæc duo indivisibilia prius intelliguntur quam partes co-

rum, seu divisibilia in quæ dividuntur. Prius enim intelligitur totum quam partes, et species quam individua, secundum præhabita. Tertio, indivisibile dicitur quod omnino dividi nequit, ut punctus et unitas : et tale indivisibile per posterius noscitur, videlicet per privationem divisibilis, ut tertio de Anima dicitur. Punctus namque describitur per negationem divisibilitatis, dum dicitur : Punctus est, cujus pars non est.

ARTICULUS CXXI.

1. *An intellectus humanus cognoscat singularia.* 2. *An cognoscat infinita.* 3. *An cognoscat contingentia.* 4. *An etiam noscat futura.*

Quæstio 86. 1. NUNC palam ostensum est, quomodo intellectus abstrahendo speciem intelligibilem a phantasmatibus intelligat naturam communem, non tamen nisi convertendo se ad ipsa phantasmata. Dum autem convertit se ad aliquod determinatum phantasma, in quantum est similitudo particularis rei, tunc dicitur singulare et individuum intelligere. Itaque intellectus humanus primo atque directe cognoscit universalia ; singularia autem sensibilia indirecte cognoscit, videlicet per reflexionem ad phantasma et sensum.

2. Amplius, quum quidditas rei materialis sit intellectus nostri objectum, eo modo possumus infinita cognoscere, quomodo in rebus materialibus infinitum inveniri potest. Non est autem in rebus materialibus aliquid actu infinitum, sed in potentia solum, secundum quod unum alii succedit : sicque possumus infinita cognoscere. Nam intellectus non potest tanta intelligere, quin plura intelligere possit. Non autem potest intelligere infinita in actu. Infinitum enim est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere : et sic infinitum non potest actu intelligi, nisi omnes partes ipsius numerarentur : quod fieri nequit. Neque po- [A] test cognosci in habitu. Nam sicut habitus generatur ex actu, sic habitualis cognitio ex actuali procedit. Nunc autem ostensum est, quod infinitum actu intelligi nequeat. Unde primo Physicorum habetur, quod infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum.

3. Adhuc autem, nihil est adeo contingens, quin aliquid necessitatis contineat. Quamvis enim Petrum sedere sit contingens, tamen sedere ad quiescere vel situm esse necessariam habitudinem habet : un- [B] de si Petrus sedet, necesse est eum sic situatum esse aut quiescere. Contingentia ergo dupliciter considerantur : Primo in quantum sunt contingentia, id est aliter et aliter se habere potentia. Et sic non intelliguntur nisi per reflexionem ad sensum ac indirecte : sic enim non inveniuntur nisi in singularibus. Secundo modo, considerantur contingentia secundum universales ipsorum rationes, prout videlicet aliquid necessitatis sortiuntur : sicque directe intelligi possunt et sciri, [C] quemadmodum casus atque fortuna.

4. Conformiter, de cognitione futurorum distinguendum est. Rationes enim futurorum scibiles sunt, sed non ipsa futura in quantum hujusmodi. Sciendum tamen, quod aliquid potest cognosci dupliciter, scilicet : In se ipso : et sic futura cognoscuntur a solo Deo, cui sunt universa præsentia. Alio modo dicitur res cognosci in sua causa : et sic futura cognosci possunt in suis causis, eo modo quo in illis virtualiter sunt et consequuntur ex ipsis. [D] Quæ ergo de necessitate ex causis sequuntur semper, certitudinaliter possunt præsciri, ut solis eclipsis. Quæ autem oriuntur ex causis non semper sed frequenter, non certitudinaliter sed conjecturaliter præsciuntur. — Advertendum tamen, quod quando anima alienatur a sensibus, quædam futura cognoscere potest : quemadmodum in dormientibus patet atque phreneticis. Unde duodecimo * Confessionum Augustinus dicit, quod anima habet vim quamdam qua ex sua natura queat futura

* Cf vii, c. 6.

cognoscere, dum a corpore sensibusque A retrahitur, et ad se ipsam revertitur. Hoc autem fieri potest per ministerium angelorum, et etiam per operationem dæmonum : quorum industria formantur in interiori sensu phantasmata ad futurorum notitiam disponentia. Item, naturali modo hoc fieri potest, per impressionem cœlestium corporum : quæ multos producunt effectus in inferioribus istis : propter quod ex eorum influxione formari possunt in imaginatione quædam phantasmata futurorum eventuum signa. Et hæc B magis percipiuntur in somno, quia tunc anima a sensibus retracta separatis substantiis est propinquior. Noctes quoque quietiores sunt et magis silentes, et in ipsis motus sensitivi et inquietudines animæ magis quiescunt. Idcirco bruta animalia impressionem cœlestium corporum magis recipiunt quam homo. Nam quia nil habent super virtutem phantasticam, phantasia eorum sequitur impressionem cœlestem, et sic quædam futura cognoscunt : quemadmodum corviculæ crocitando, pluviam mox futuram designant. C Phantasia quippe eorum quietior est phantasia humana.

ARTICULUS CXXII.

1. *An anima intelligat se ipsam per suam essentiam.* 2. *An etiam cognoscat habitus suos,* 3. *et actus,* 4. *ac motus voluntatis.*

Quæstio 87. 1. MODO deductum est, quod intellectus humanus est primo ut tabula D indepicta ac nuda. Est enim solum in potentia ad species rerum atque notitiam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est in actu : eadem enim sunt principia essendi et cognoscendi. Sicut ergo anima rationalis fit in actu intelligendi, non per se, sed per adeptionem specierum a rebus ; sic non cognoscit se ipsam per suam essentiam, sed per proprium actum, dupliciter : nam ex hoc quod percipit se intelligere, advertit se intellectualis naturæ esse, et propriæ naturæ cognitionem scrutatur ; secundo, quia ex actu intelligendi unusquisque experiri potest se animam intellectivam habere. Itaque quod ait Augustinus, Mens se ipsam cognoscit per se quoniam incorporea est, ideo dixit, quia in sua natura habet per quod ad propriam cognitionem pervenire potest.

2. Porro habitus inter actum et potentiam medium est, et quantum ab actu distat, tantum per se ipsum cognosci non valet. Unde et habitus per proprium actum cognoscitur : ut quum homo ex operatione habitus percipit se habitum actus habere, vel dum naturam habitus ex suo actu inquirit.

3. Porro in Deo idem est intellectus et intelligere : et sic eo ipso quo Deus intelligit suam essentiam, intelligit suum actum. In angelo autem non sunt idem essentia et actio ; sed tamen essentia est intellectus objectum. Intelligit enim se angelus per suam essentiam, sicut ostensum est : et ergo uno atque eodem actu angelus intelligit suam essentiam et proprium actum. Nam intelligere propriam essentiam, est propria suæ naturæ perfectio ; uno vero actu intelligitur res cum sua perfectione. Intellectus autem humanus nec est suum intelligere, neque intelligit se per suam essentiam. Unde proprium actum intelligit secundario per reflexionem supra se ipsum ; nec est inconveniens si aliquo actu intelligat actum priorem, quia non intelligit tot, quin semper plura intelligere queat.

4. Adhuc autem, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, sic appetitus intellectualis, qui vocatur voluntas, consequitur formam per intellectum apprehensam. Inclinatio autem voluntatis fit intellectualiter, et ab intellectu dependet, et in ipso est sicut in activo principio. Patet ergo, quod intellectus actum voluntatis cognoscit. Percipit enim homo se velle : ex quo procedit ad inquirendum naturam voluntatis, et actuum atque habituum ejus.

ARTICULUS CXXIII.

1. *An anima rationalis possit in præsenti statu cognoscere substantias separatas secundum se ipsas.* 2. *An ad earum cognitionem pervenire possit per naturalium rerum notitiam.* 3. *Et an Deus sit primum quod a nobis cognoscitur.*

QUÆSTIO 88. 1. AVERROES autem commentator, tertio de Anima asserit, quod homo in hac vita in fine pertingere valeat ad cognoscendum substantias separatas, per continuationem seu unionem cujusdam substantiæ separatæ nobiscum, quam vocat intellectum agentem : qui quum sit substantia separata, naturaliter intelligit separatas substantias. Et ergo quum nobis unitus fuerit, intelligeremus et nos per eum substantias separatas, quemadmodum modo per intellectum possibilem materialia intelligimus. Prædictus autem intellectus agens, secundum eum, comparatur ad intellecta speculata quæ cognoscimus, sicut principale agens ad instrumentale, et ut actus ad potentiam. Simul autem recipitur in re perfectibile et perfectio ejus seu actus : quemadmodum oculus simul recipit visibile in actu et lumen. Ergo, quo intellectus plura intellecta speculata cognoverit, eo ad perfectam unionem cum intellectu agente aptior atque propinquior erit. Quumque omnia speculabilia cognoverimus, intellectus agens perfecte continuabitur nobis, et intelligemus per eum immateriales substantias : in quo ponit Averroes felicitatem hominis summam ac ultimam.

Hæc autem stare non possunt. Si enim intellectus agens est substantia separata, non possumus per eum formaliter intelligere : id enim quo formaliter aliquid agit, est forma vel actus ejus inhærens : eadem enim sunt principia agendi et essendi. Item, omnia intellecta speculata non sufficienter repræsentant essentiam substantiæ separatæ. Rursus, non est possibile omnia illa speculabilia in præsenti cognoscere. Quis enim omnium materia-A lium species cognoscere poterit? Non ergo prædicto modo copulari potest nobis intellectus agens. Item, secundum hanc positionem, pauci vel nulli naturalem felicitatem acquirere possent. Ex his ergo et ante probatis, patet quod non possumus in præsenti vita naturam et speciem substantiarum separatarum cognoscere. Unde Sapientiæ nono dicitur : Quæ in cœlis sunt, quis investigabit? *Sap.* IX, 16.

2. Amplius, ut refert Averroes, Avempote * dixit intellectum humanum posse B cognoscere substantias separatas in præsenti, abstrahendo quidditates sensibilium rerum ab omni materia et appendenciis ejus, atque abstractive eas sumendo : sic enim similes erunt essentiis substantiarum separatarum. Itaque, secundum Avempote, possunt intelligi substantiæ separatæ a nobis per cognitionem materialium rerum. Hæc autem opinio vera esset, si substantiæ separatæ essent ideæ et species materialium rerum. Si vero cum Aristotele ponantur omnino alterius rationis C atque naturæ a substantiis corporalibus, non sequitur quod ex sensibilibus possent cognosci, nisi in communi et imperfecte, videlicet secundum genus : et sic describi possunt et per remotionem sensibilium sciri ; non autem essentialiter definiri, quia earum ultimatas differentias scire non possumus.

* alias Evempote

3. Præterea ex his palam est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur, quum ipse sit incomprehensibilior intelligentiis quæ dicuntur separatæ sub- D stantiæ. Primo autem cognoscimus quidditates sensibilium rerum : sicque ex visibilibus cognitis, ad invisibilium cognitionem assurgimus. Quia tamen nostra intellectualis cognitio est ex naturali lumine humanæ rationis, vel alio dono lucis divinæ, idcirco Augustinus dicit nos omnia in luce primæ veritatis cognoscere : non quod lucem Dei videamus (Deum enim nemo vidit unquam); sed quod lumen naturale sive gratuitum sit quædam impressio ac participatio luminis increati divini. *Joann.* I, 18.

ARTICULUS CXXIV.

1. *Utrum anima a corpore separata intelligere possit.* 2. *An intelligat substantias separatas.* 3. *An cognoscat omnia naturalia.* 4. *An cognoscat singularia.*

Quæstio 89. 1. HABET insuper ex præinductis difficultatem, qualiter anima a corpore separata intelligere possit. Nempe si manens in corpore nihil queat cognoscere, nisi per conversionem ad phantasmata, non videtur modus qualiter sine corpore intelligere valeat : maxime si corpori uniri et ad phantasmata converti, animæ naturale dicatur. Advertendum ergo, quod modus operandi sequitur modum essendi. Quia ergo anima separata habet alium modum essendi quam conjuncta, habet etiam alium modum agendi seu intelligendi : ita ut possit ea intelligere quæ sunt simpliciter intelligibilia, quemadmodum separatæ substantiæ. Et sic a corpore separari, et sine phantasmate intelligere, est sibi præter naturam, quia corpori uniri et cum phantasmate operari, est ei connaturale. Verumtamen ille modus intelligendi extra corpus et sine phantasmate, tam debiliter ac incomplete competit animæ, si extra corpus crearetur, quod naturalius atque perfectius ei fuit uniri cum corpore, et per conversionem ad formas sensibiles operari. Formæ enim intelligibiles a divino intellectu in mentes angelicas descendentes, tanto simplicius et fortius ac clarius recipiuntur, quo ipse intellectus creatus Deo vicinior est, et altioris naturæ ; quanto autem substantiæ separatæ, quas angelos appellamus, amplius a divinæ naturæ perfectione occumbunt, tanto iste influxus specierum intelligibilium debilius et particularius et divisibilius in ipsis recipitur. Quoniam ergo anima rationalis est in ordine substantiarum intellectualium infima, non erat capax talis influxionis seu participationis intelligibilium specierum, nisi valde indeterminate atque confuse. Propter quod corpori A naturaliter copulatur, quatenus per ministerium sensuum distinctam rerum cognitionem sortiatur. — Anima ergo separata, intelligit per species conservatas in intellectu possibili, et etiam per species ex irradiatione divini luminis participatas ; vel solum per species desuper sic influxas, ut animæ puerorum defunctorum. Deus namque est auctor et dator, non tantum luminis gratuiti, sed etiam naturalis.

2. Insuper, secundum Augustinum nono de Trinitate, anima incorporearum rerum B notitiam per se ipsam acquirit. Quemadmodum autem in corpore manens non intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata ; sic separata a corpore intelligit, convertendo se ad ea quæ sunt per se intelligibilia. Unde et se ipsam intelligit. Est autem commune omni substantiæ separatæ, ut intelligat id quod est supra se, id quoque quod infra se est, secundum modum suæ substantiæ, id est secundum modum quo intelligibile in ipsa est. Modus autem animæ separatæ inferior est C modo angelicæ naturæ, sed conformis aliis animabus separatis : ideo anima separata alias animas separatas perfecte cognoscit. Substantias vero separatas non cognoscit perfecte, loquendo de naturali cognitione : intelligit enim eas per similitudines divinitus impressas, quæ non repræsentant perfecte eorum naturas quorum sunt similitudines : quia non recipiuntur in anima nisi secundum capacitatem ipsius.

3. Amplius autem, ex eadem consideratione innotescit, quod anima separata non D cognoscit omnia naturalia perfecte atque distincte, quemadmodum angelus ; sed in communi et confuse, loquendo semper de naturali cognitione. Natura enim animæ imperfectior est natura angelica, nec valet recipere species rerum in tali vigore, quali recipiuntur ab angelis : non ergo habet naturalium cognitionem certam ac propriam, sed confusam, itemque communem.

4. Præterea, sicut probatum est, anima in statu præsenti non intelligit singularia

directe, sed indirecte, seu per reflexionem A ad phantasmata. Sed sic non potest singularia post separationem cognoscere. Restat ergo, ut ea cognoscat per influentiam specierum intelligibilium a Deo : secundum quam angeli singularia noscunt. Sed angeli, propter naturæ suæ dignitatem, tales species tam eminenter recipiunt, ut per eas omnia naturalia perfecte cognoscant, singularia quoque sub speciebus contenta intelligere possint. Anima vero separata per hujuscemodi species non potest intelligere singularia omnia, sed illa B dumtaxat ad quæ aliquo modo determinatur, vel per præcedentem cognitionem vel præviam affectionem, seu per naturalem aut divinam ordinationem.

ARTICULUS CXXV.

1. *An habitus scientiæ acquisitæ maneant in anima separata.* 2. *An actus habituum in anima separata maneant.* 3. *An localis distantia cognitionem animæ separatæ impediat.* 4. *Et an cognoscat quæ hic aguntur.*

1. SCIENTIA insuper essentialiter quidem in intellectu est, quamvis a sensu sumat exordium, et ipsa phantasmata ad quæ intellectus convertitur, in inferioribus sensibus sint. Ipse autem intellectus, nec est virtus materialis neque organica, sed immortalis atque perpetua, sicut ostensum est : idcirco habitus qui essentialiter ei inhærent, non corrumpun- D tur per separationem a corpore, sed essentialiter manent in anima separata. Modus tamen utendi habitibus alius est. Nam alio modo cognoscit anima post separationem a corpore per habitum scientiæ, quam in corpore, sicut deductum est. Potest autem scientia animæ, dum in corpore manet, corrumpi dupliciter, scilicet per oblivionem, et argumentationem ad contrarium : quorum nullum in anima separata obtinet locum. Quod ergo ad Corinthios ait Apostolus, Scientia destruetur, 1Cor.xiii,8. non est intelligendum de habitu scientiali, sed actu.

2. Advertendum ergo, quod eo modo quo manet habitus in anima separata, manet etiam actus. Ex quo sequitur, quod actus habituum acquisitorum manent in anima separata quantum ad substantiam, secundum quod eadem intelligit tunc quæ nunc ; non autem manent quantum ad modum intelligendi : non enim cognoscit post separationem per conversionem ad phantasmata ut nunc, sed per modum præexplanatum.

3. Amplius autem, quum anima separata operationes virium sensitivarum non servet, nec per abstractionem a sensibilibus formis intelligat : sequitur, quod localis distantia cognitionem ejus impedire non possit. Veruntamen quædam dicta Augustini videntur oppositum insinuare. Sed talia ab Augustino sunt posita, vel secundum positiones Platonicorum, qui asserebant intellectus creatos habe- C re corpora aeria naturaliter sibi unita; vel certe talia ponit recitando, non affirmando.

4. Præterea modo præhabitum est, quod animæ separatæ ignorant particularia quæ in præsenti aguntur, nisi propter specialem habitudinem ad ea quæ in præsenti sunt, scilicet propter præviam cognitionem vel affectum, etc. Sicut ergo conversatio animarum separatarum segregata est a conversatione in præsenti viventium ; sic cognitio harum sejuncta est ab eorum notitia quæ fiunt in præsenti : et sic animæ separatæ ignorant quæ in præsenti aguntur. Hanc autem rationem assignat Gregorius, duodecimo Moralium ; et Augustinus consentire videtur in libro de Cura pro mortuis. Veruntamen Augustinus et Gregorius in quibusdam discordant. Dicit enim Gregorius, quod de animabus beatis nullo modo sentiendum est, quod ea quæ foris aguntur ignorent. Augustinus autem in libro de Cura pro mortuis ait, quod mortui non sciunt quid agatur in præsen-

ti, vel quid filii eorum hic agunt : quemadmodum ostendit Glossa super illud Isaiæ, *Is.* LXIII, 16. Abraham nescivit nos. Et confirmat hoc Augustinus per id quod quarto Regum IV *Reg.* XXII, 20. Josiæ promittitur, quod moriturus esset antequam mala populo suo ventura cognosceret : item, quod mater sua defuncta eum non visitavit, quæ tamen non est putanda crudelior facta post mortem ex vita beata. Sed ista Augustinus dubitando inducit, quia præmittit : Ut volet quis accipiat ea quæ dicam. — Ideoque sententiæ Gregorii magis credendum videtur, videlicet quod animæ Beatorum omnia quæ hic præsentialiter fiunt vel sunt, noscant. Sed quoniam divinæ justitiæ sunt perfecte conjunctæ, non contristantur neque de negotiis vivorum se ingerunt, nisi prout divinæ justitiæ dispositio exigit. Possunt tamen curam habere de eis qui hic vivunt, qualitercumque dicatur. Nam statum hic viventium scire possunt, vel per angelos, vel Deo revelante, vel per animas hinc decedentes. Verumtamen advertendum, quod in apparitionibus quibus mortui apparere creduntur, non semper animæ defunctorum, sed angeli vel dæmones in earum forma quandoque apparent, etiam ignorantibus animabus, ut ait Augustinus in libro prædicto. De Samuele autem dici potest, quod Sauli apparuit per revelationem divinam, juxta illud Ecclesiastici : *Eccli.* XLVI, 23. Qui dormivit, notum fecit regi finem vitæ suæ. Vel apparitio illa per dæmones fuit procurata, si auctoritas libri Ecclesiastici non recipiatur : quia liber ille inter canonicas Scripturas a Judæis non ponitur.

ARTICULUS CXXVI.

1. *An anima sit aliquid de substantia Dei.* 2. *An sit creata.* 3. *An sit facta per angelos.* 4. *An sit ante corpus.*

QUÆSTIO 90. 1. QUIDAM vero ponebant animam esse de substantia Dei. Unde Manichæi ponentes Deum esse lucem corpoream per A infinitum spatium expansam, asseruerunt animam esse quamdam illius lucis particulam corpori alligatam. Quæ etiam videtur fuisse Pharisæorum positio : quæ ex antiquorum philosophorum dictis extracta est. Sed ex prædictis certum est falsam esse opinionem hanc. Deus enim est actus purus et incommutabilis atque perfectus. Anima vero primo est quasi pura potentia et summe incompleta scientiamque acquirens.

2. Denique, quum anima non sit de B substantia Dei, per creationem facta credenda est. Sicut enim habet esse atque subsistere per se, juxta præhabita, sic competit ei fieri proprie et per se. Non est autem educta de potentia materiæ : sic enim esset forma materialis, nec excederet operationem materiæ, neque subsisteret in se ipsa : quæ omnia ante destructa sunt. Relinquitur ergo, quod anima rationalis proprie fiat per creationem.

3. Et quoniam sæpe probatum est quod C creare Deo sit proprium, sequitur quod anima rationalis non creetur a Deo mediantibus angelis aut alia aliqua substantia separata, ut quidam finxerunt; sed fit immediate a Deo.

4. Præterea Augustinus super Genesim ad litteram dicit, primi hominis animam ante corpus cum angelis fuisse creatam, et post propria voluntate ad corpus fuisse inclinatam. Hoc tamen Augustinus non dicit simpliciter asserendo. Posset quidem illa opinio aliquo modo defendi, si anima D non uniretur corpori ut pars essentialis et forma intrinseca, sed solum ut motor et rector : quod dici non potest, secundum præinducta. Si vero unitur corpori ut actus formalis ac pars, dici non potest quod sit ante corpus creata. Deus enim instituit primo ipsas res in perfecto statu suæ naturæ, videlicet prout species seu naturalis conditio exigebat. Pars autem non habet naturalem perfectionem extra totum : ergo nec anima extra corpus fieri debuit. Unde sustinendo positionem Augustini de

operibus sex dierum, dici potest, quod sicut secundum Augustinum corpus humanum non fuit factum in opere sex dierum actu, sed secundum rationes causales ; sic anima facta fuit in opere sex dierum, non in actu seu propria specie, sed secundum similitudinem generis, prout cum angelis in intellectuali natura communicat.

ARTICULUS CXXVII.

1. *De materia corporis primi hominis.* 2. *A quo sit illud corpus formatum.* 3. *De dispositione corporis ejus.* 4. *Et de modo ac ordine suæ productionis.*

Quæstio 91. 1. PERFECTIO autem Dei in natura humana relucet. Nam sicut Deus in se ipso omnino perfectus est, sic homo aliquid perfectionis sortitur cum omnibus rebus. Habet esse intellectuale cum angelis, maximum recessum a qualitatibus contrariis cum ordinibus cœlestibus. Ex quatuor quoque elementis componitur : quorum duo superiora, videlicet ignis et aer, dominantur in corpore ejus secundum virtutem; inferiora vero excedunt secundum quantitatem. Aliter enim non posset fieri mixtionis æqualitas, nisi terra maxime abundaret in mixto, et postea aqua. Ideo corpus hominis dicitur de limo terræ formatum : nam limus est terra aquæ permixta. Si namque in mixto ignis et aer abundarent in quantitate, quum sint maxime activa, traherent alia elementa ad suam naturam, fieretque corruptio, non mixtio. Non fecit autem Moyses mentionem de igne et aere : nam rudibus loquebatur, quibus elementa subtilia non adeo sunt manifesta.

2. Denique primi hominis corpus formari non potuit nisi immediate a Deo. Sicut enim Deo est proprium creare materiam, sic ei soli convenit producere formam in materia sine adminiculo præcedentis formæ materialis. Unde nec angeli transmutare possunt corpora ad formam A aliquam, nisi adhibendo semina quædam, secundum Augustinum tertio de Trinitate. Corpus autem humanum nunquam ante formatum fuit, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur : necessarium ergo fuit primum hominis corpus immediate a Deo formari. Potuit tamen esse, ut aliquod ministerium angeli exhiberent in corpore, sicut in ultima resurrectione adhibebunt, pulveres colligendo.

3. Amplius, Deus qui omnia secundum B æternas rationes exemplaremque artem producit, unicuique contulit convenientem figuram, statum seu dispositionem secundum exigentiam sui finis, videlicet prout forma aptius operari potest, et suo fini magis conjungi : et ita corpus humanum est optime dispositum ac figuratum secundum proportionem animæ rationalis. Habet autem homo optimum tactum : et ergo corpus hominis oportet esse temperatissimum. Habet quoque pessimum olfactum : oportuit namque hominem habere C maximum cerebrum, propter operationes et organa sensuum interiorum, et etiam ut frigiditas cerebri temperet cordis calorem : quem necesse est circa cor abundare, ut valeat homo recte stare. Magnitudo autem cerebri propter humiditatem suam impedit olfactum, qui requirit siccitatem. Et quia homo est æqualissimæ complexionis, non potest esse maximæ velocitatis, nec acutissimi auditus vel visus.

4. At vero homo aliis eminet creaturis, D eo quod ad Dei imaginem sit factus. Unde sacra Scriptura utitur speciali modo loquendi, describendo hominis productionem, ad insinuandum quod alia propter hominem facta sint. Ait ergo Scriptura, Faciamus, ad designandum pluralitatem *Gen. I, 26.*
personarum in Deo. Quod autem sequitur, exponitur : Inspiravit, id est, spirando fe- *Ibid. II, 7.*
cit, spiraculum vitæ, id est animam, in faciem ejus, id est in corpus ejus. Et dixit, In faciem, quia in facie maxime ostenduntur operationes vitales.

ARTICULUS CXXVIII.

1. *An mulier in prima rerum productione fieri debuerit.* 2. *An de viro.* 3. *An de costa viri.* 4. *Et an sit a Deo immediate facta.*

Quæstio 92. 1. FACTA est autem mulier propter adjutorium viri : non causa aliarum operationum, ut quidam dixerunt. Nam in aliis actibus vir aliunde juvari potuit quam per mulierem, sed propter generationem necessaria fuit mulier viro. Quædam enim viventia non habent in se ipsis vim generativam, sed generantur ab agente alterius speciei : ut plantæ quædam et animalia imperfecta, quæ sine semine generantur ex convenienti materia per virtutem cœlestium corporum. Quædam vero habent simul conjunctam vim generativam activam et passivam : ut plantæ quæ gignuntur ex semine. Plantæ enim non habent nobilius opus quam generare : ideoque in eis conjungitur virtus activa passivæ. In animalibus vero perfectis est distinctio sexuum, quoniam altiorem actum vitæ sortiuntur quam generationem, videlicet cognitionem : et istis competit vis generativa activa secundum sexum masculinum, vis autem passiva secundum sexum femineum. Unde in talibus ad opus generationis necessaria est mari femella, præsertim in homine, cujus suprema actio est intellectiva et immaterialis. — Est autem mulier naturaliter inferior et imperfectior viro : et ergo quamvis homo non peccasset, tamen mulier sub viri potestate fuisset, non eo modo quo nunc. Est enim duplex subjectio. Una, secundum quam præsidens utitur subditis ad proprium commodum : et illa ante peccatum non fuisset. Alia dicitur civilis, secundum quam aliquis alteri præest ad utilitatem alterius : et ista fuisset, quamvis homo non peccasset. Fuisset namque ordo inter homines, et unus alio sapientior exstitisset.

2. Præterea decuit primam mulierem ex viro formari. Primo : nam homo est Dei imago. Sicut ergo omnia sunt ex Deo, sic A decuit totum genus hominum ex uno homine sumi. Secundo, ut per hoc vir magis amaret uxorem, et uxor inseparabilius adhæreret viro tanquam suo principio. Tertio, quia in cura domestica vir caput est mulieris. Quarto, propter mysterium, scilicet ut significaretur quod Ecclesia a Christo procedit. Hæc autem formatio feminæ non fuit per naturalem generationem (unde nec Eva dicitur filia Adæ), sed erat supernaturalis.

3. Porro de costa viri facta est mulier : B Primo, ut inter virum et conjugem esset socialis conjunctio, non dominium neque despectio : unde nec de capite facta est, neque de pedibus. Secundo, propter mysterium, quia de latere Christi dormientis fluxerunt Ecclesiæ sacramenta. Hæc autem formatio mulieris de costa viri non potuit fieri sine adjectione materiæ, vel per creationem (quod probabilius est), vel per conversionem alicujus in ipsam. Multiplicatio enim ejusdem materiæ fieri non posset nisi per rarefactionem, quæ in tali C formatione non apparet. Costa quoque illa Adæ non erat de perfectione ejus secundum quod individuum fuit, sed in quantum erat suæ speciei principium.

4. Præterea, quia formatio mulieris ex costa supernaturalis fuit, idcirco corpus illud immediate a Deo formatum est, sicut de corpore Adæ prædictum est. Et hoc Augustinus asserit, addens nos ignorare an angeli aliquod ministerium Deo formanti exhibuerint circa corpus mulieris.

D

ARTICULUS CXXIX.

1. *An in homine sit Dei imago.* 2. *An sit in irrationalibus.* 3. *An Dei imago sit magis in homine quam in angelo.* 4. *An sit in omni homine.* 5. *Et an imago ista attendatur quantum ad essentiam Dei, vel quoad personas.*

1. SIMILITUDO autem est de ratione imaginis; et addit imago supra rationem similitudinis, quod sit ex alio expressa, secundum Augustinum in libro LXXXIII Quæstio 93.

Quæstionum. Dicitur namque imago, quia A secundum alterius similitudinem agitur. Æqualitas autem non est de ratione imaginis, secundum Augustinum : ut patet de imagine hominis in speculo. Est tamen de ratione perfectæ imaginis, scilicet quod nihil desit illi quod ad alterius imitationem exprimitur, de his quæ sunt in alio. Homo autem ad divinæ perfectionis imitationem creatus est; non tamen divinam perfectionem attingit : et ergo homo dicitur potius factus ad Dei imaginem, quam esse Dei imago. Filius vero Dei est perfecta B Patris imago : et ergo non dicitur ad Dei imaginem, sed imago. Itaque imago Patris est in Filio, sicut imago regis in suo nato; imago autem Dei est in homine, sicut imago regis in nummo : secundum Augustinum in libro de Decem chordis.

2. Insuper, ad rationem imaginis non quælibet similitudo sufficit, quamvis unum ex alio oriatur : non enim vermis ex carne hominis nascens, est ejus imago. Sed exigitur similitudo secundum speciem vel accidens proprium. Species autem accipi- C tur ab ultima rei differentia ; ultimum autem in quo creatura assimilari potest creatori, est intellectualis naturæ perfectio. Ideo in sola intellectuali creatura invenitur Dei imago. Verumtamen omnia dicuntur ad Dei imaginem facta, non proprie, scilicet propter convenientiam naturæ, sed in quantum omnia fiunt secundum proprias divinæ mentis exemplares seu ideales rationes, quemadmodum dicit Boetius :

Mundum mente gerens, similique in imagine [formans.

Ait vero Hilarius in libro de Synodo : Imago est ejus rei ad quam imaginatur, id est producitur, species indifferens, id est similitudo in specie conveniens. Et iterum : Imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo.

3. Porro de imagine dupliciter possumus loqui. Primo, quantum ad id in quo ratio imaginis principaliter et directe consistit : quod est intellectualis natura. Secundo, quantum ad ea in quibus secundario consideratur imaginis ratio. Sicut ergo natura intellectualis angelorum perfectior est natura humana, sic angeli sunt magis facti ad Dei imaginem quam homo. Sed secundum alium modum, homo est magis factus ad Dei imaginem : prout in quibusdam qualitatibus Deum imitatur, videlicet quod sicut Deus est de Deo, sic homo de homine; et quod anima habet se ad proprium corpus, sicut Deus ad totum universum. Anima enim est tota in toto, et in qualibet parte tota : similiter Deus, quantum ad universum, etc. Simpliciter tamen angelus est potius ad Dei imaginem factus quam homo, quia imago principaliter attenditur secundum intellectualem naturam. Unde quod Augustinus dicit, quod Deus nulli creaturæ dedit quod homini præstitit, scilicet esse ad Dei imaginem, intelligendum est de inferioribus creaturis, non de superioribus. Rursus, quod ait, quod inter mentem, quæ Dei imago est, et Deum, nulla creatura est media, vel Deo conjunctior, intelligendum est quantum ad genus intellectualis perfectionis, quia nulla est altior perfectio quam intellectualis. Sed in specie hujus perfectionis, mens angelica mentem rationalem excedit.

4. Amplius, quum imago secundum intellectualem naturam pensetur, secundum hoc dicitur homo Dei imago, in quo maxime Deum imitatur. Hoc autem est in cognoscendo Deum atque amando. Imago D ergo in homine tripliciter consideratur. Primo, quantum ad naturalem aptitudinem ad Dei amorem atque notitiam : et sic in omni homine est Dei imago, sicut intellectualis natura. Unde quod ait Apostolus prima ad Corinthios, Vir est imago Dei, mulier autem imago est viri, intelligendum est quantum ad ea in quibus ratio imaginis secundario consideratur. Mulier enim ex viro est. Vir vero est principium omnium in specie humana : et sic Deo similior est in accidentali proprie- *I Cor. XI, 7.*

tate, non tamen in natura specifica. Secundo, consideratur imago prout quis Deum actu vel habitu amat vel noscit, tamen imperfecte : et sic in solis justis viatoribus, vel nondum beatis, est Dei imago. Tertio, consideratur imago secundum perfectam Dei dilectionem et cognitionem, quæ invenitur in patria. Unde super illud
Ps. IV, 7. Psalmi, Signatum est super nos, etc., ait Glossa : Triplex est imago, videlicet creationis, renovationis, et similitudinis.

5. At vero divinarum personarum distinctio est secundum relationes originis ; origo autem in Deo est secundum modum ac proprietatem divinæ naturæ. Et ergo per hoc quod homo factus est ad imaginem unitatis divinæ essentiæ, non excluditur quin sit factus ad imaginem Dei secundum repræsentationem divinarum personarum. Est igitur homo factus ad imaginem unitatis divinæ naturæ, et trium personarum, in quibus est una natura.

ARTICULUS CXXX.

1. *An imago Dei sit in homine solum secundum mentem.* 2. *An imago attendenda sit secundum potentias, vel habitus, aut actus.* 3. *An sit in homine solum per comparationem ad objectum, quod est Deus.* 4. *Et de differentia similitudinis atque imaginis.*

1. DICTUM est itaque, quia imago pensatur in creatura secundum ultimam et summam suam perfectionem quam habet cum Deo. Unde imago Dei in homine attenditur maxime secundum mentem seu intellectivam animæ partem. Ostensum est quoque, quod imago consistit in similitudine secundum speciem : et ergo in irrationalibus non est Dei imago, quia non conveniunt cum Deo in intellectiva perfectione, quæ est omnium perfectionum summa ac ultima ; sed habent vestigium divinæ perfectionis. Vestigium namque repræsentat per modum effectus, qui ad suæ causæ similitudinem secundum speciem non pertingit : et ideo impressiones quæ
A ex motibus animalium in terra relinquuntur, vestigia nominantur. Igitur in creaturis rationalibus relucet divina perfectio per modum imaginis, quoniam imitantur creatorem intellectualiter ac sapienter agentem, non solum essendo atque vivendo, sed etiam intelligendo ac discernendo, sicque ad specificam quamdam causæ similitudinem videntur pertingere. Irrationalia vero imitantur Deum, solum in hoc quod sunt, vivunt et sentiunt : ex quibus relucet in eis sapientia conditoris,
B quam ipsa nequaquam intelligunt. Sed intellectuales creaturæ eam in ipsarum dispositione cognoscunt. — Item præhabitum est, quod divinæ personæ distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, atque amoris ab utroque. Hæc autem processio in creatura rationali est secundum quamdam similitudinem speciei, quia in eis quoque invenitur verbum internum, intellectus, et amor ex intellectu et verbo progrediens : propter quod sancta Trinitas in eis resplendet per modum imagi-
C nis. In ceteris vero non sunt verbum et amor, nec origo eorum ; sed tamen superbeata Trinitas in eis repræsentatur per modum vestigii. Nam ex hoc quod habent essentiam modificatam et finitam, demonstratur in eis verbum dicentis et producentis : quemadmodum forma domus demonstrat conceptionem artificis. Amor etiam Dei in eis ostenditur ex hoc quod naturaliter inclinantur in finem seu bonum. Similitudo ergo vestigii in homine quoque est secundum inferiores suas par-
D tes, sicut in ceteris.

2. Dicitur autem homo Dei imago, non quod sit essentialiter Dei imago, sed quoniam imaginem Dei habet sibi impressam, sicut denarius dicitur imago imperatoris. Præterea, imago Dei in mente humana maxime consistit in his per quæ Deo potissime assimilatur. Deus autem est actus purus, in quo est æterna emanatio Verbi atque amoris. Idcirco imago Trinitatis in anima, quantum ad actus mentis præsertim pensatur, videlicet secundum actualem

cognitionem intellectus et voluntatis amorem. Habitus vero, itemque potentiæ, sunt principia actus; principiatum autem continetur virtualiter in suo principio. Et ergo imago consideratur in habitu, et deinde in potentia, quasi secundario. Unde imago Dei semper manet in anima.

3. At vero imago similitudinem secundum speciem exigit. Verbum autem et amor diversificantur secundum diversitatem objectorum. Alius enim est mentis conceptus seu verbum de homine, et alius de leone : et similiter de amore dicendum. Quia ergo imago Dei in homine est secundum similitudinem processionis Verbi ab intellectu, et amoris ab utroque, oportet ut imago Dei in anima consideretur secundum similitudinem Verbi et amoris divini. Unde necesse est, quod verbum et amor mentis creatæ de eodem objecto emanent, a quo Verbum et amor Dei procedunt. Quemadmodum ergo Deus producit Verbum cognoscendo se ipsum, et spirat amorem diligendo se ipsum; sic mens creata, ad hoc quod supersanctæ Trinitati conformetur secundum rationem imaginis, necessario habet concipere verbum de consideratione primæ veritatis, quæ Deus est, et derivare amorem ex consideratione ac verbo summæ bonitatis, quæ item Deus est. Itaque imago Dei in homine sumitur secundum comparationem ad idem objectum ex quo in ipso Deo Verbum procedit ac amor.

4. Amplius, similitudo est unitas quædam : unitas enim in qualitate similitudinem facit. Similitudo autem communior est imagine : et sic uno modo præcedit eam, ut speciem genus; secundo modo sequitur eam : nam posito inferiori seu specie, ponitur genus : si enim est aliquid homo, est utique animal. Secundum hoc igitur similitudo differt ab imagine in duobus. Primo, quia similitudo concernit ea quæ ad inferiores partes animæ pertinent, secundum quod homo etiam aliquo modo Deo assimilatur secundum sensitivam ac naturalem animæ perfectionem; imago vero ad mentem (quæ superior est) spectat. Dicit quoque Augustinus in libro de Quantitate animæ, quod similitudo Dei ad incorruptibilitatem animæ attinet. Similitudo namque ea respicit quæ communiora sunt his in quibus imago consistit. Secundo, distinguitur similitudo ab imagine prout similitudo expressionem imaginis seu perfectionem ejus designat : et sic dici solet quod imago in veritatis consistit notitia; similitudo, in dilectione virtutis.

ARTICULUS CXXXI.

1. *Utrum primus homo viderit Deum per essentiam.* 2. *An potuerit videre substantias separatas.* 3. *An habuerit omnium notitiam.* 4. *An potuerit decipi.*

1. ADVERTENDUM præterea, quia (ut supra ostensum est) quicumque divinam essentiam cernit, beatus est, neque a Deo averti potest. Quum ergo primus homo peccaverit, palam est quod Deum per essentiam non vidit secundum illius vitæ communem statum. Posset tamen fortasse dici, quod Deum vidit per essentiam in illo raptu, dum misit Dominus soporem in Adam. Veruntamen habuit altiorem Dei notitiam quam modo habemus : propter quod ejus notitia media erat inter cognitionem viæ ac patriæ. Cognitio enim viæ, quæ est per speculationem in ænigmate, fit per creaturas, quæ quanto excellentiores sunt, tanto per eas clarius Deus potest cognosci. Creaturæ autem intellectuales eminentiores sunt corporalibus ac sensibilibus creaturis, et ideo per eas Deus lucidiori notitia cernitur. A tali vero Dei notitia nunc homo distrahitur per sensuum ac sensibilium occupationem. Sed quia Deus fecit hominem ab initio rectum (scilicet quod inferiora non impediebant superiora in homine), non impediebatur homo ab illa claritate divinæ visionis, quæ est per intelligibiles effectus, ex impedimento circa sensuum

Quæstio 94.

Eccle. VII, 30.

operationem : et hoc verum est de cognitione primi hominis sive naturali sive gratuita. Et quoad hoc, verum est quod ait Magister libro secundo, quod primus homo vidit Deum sine medio et sine ænigmate. Unde Augustinus undecimo super Genesim ad litteram adstruit : Fortassis primis parentibus Deus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ quanta capiunt angeli.

2. Amplius, status animæ distinguitur uno modo, secundum diversum modum naturalis esse : et sic status animæ separatæ differt a statu animæ conjunctæ. Alio modo, secundum integritatem naturæ, et corruptionem per culpam : sicque differt status innocentiæ, et status hominis post peccatum. Anima vero ante peccatum erat naturalis forma corporis, administrans illud ac regens, atque informans : et ergo naturaliter ei competebat intelligere per conversionem ad phantasmata. Sed in hoc modo intelligendi sunt tres gradus, secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus : primus, prout anima ex sensibilibus congregatur ad se, id est, prout se ipsam cognoscit ex exteriorum rerum notitia ; secundus gradus, prout anima jam sic collecta, seque cognoscens, ascendit ut uniatur superioribus unitis virtutibus, scilicet angelis, eas cognoscendo ; tertius, prout conscendit usque ad Dei cognitionem. Ex hoc autem quod anima se ipsam per alia cognovit, vel ex sui notitia angelorum notitiam elicuit, non potuit cognoscere essentias angelorum, quia angeli longe altiori modo cognoscunt, quam sit modus cognitionis ex conversione ad phantasmata derivatus : imo et ipsa cognitio animæ in se non potest sufficienter ostendere naturam angelicam. Homo ergo ante peccatum non potuit substantias separatas videre, quamvis altiori modo eas cognovit quam postea.

3. Denique, secundum naturalem ordinem, simpliciterque loquendo, perfectum A est ante imperfectum : nam imperfecta a perfectis dependent et fiunt. Res autem in principio sic institutæ sunt, ut non solum essent in se ipsis, sed ut aliorum quoque principia esse valerent. Homo ergo primus sic a Deo factus est, ut aliorum principium esse posset. Est autem homo unus origo alterius, non solum quantum ad naturalem generationem, sed etiam quantum ad instructionem ac gubernationem. Quemadmodum ergo primus homo sic conditus est ut statim generare potu- B erit, sic quoque factus fuit ut alios instruere posset : et ergo primo homini concreata est scientia omnium in quibus natus est homo instrui, utpote omnium quæ deducuntur ex cognitione principiorum priorum. Sed quia homo ad supernaturalem finem ordinatur, ideo ad gubernationem aliorum necessaria fuit primo parenti, non solum prædicta naturalis cognitio, sed etiam supernaturalis notitia eorum quæ fidem respiciunt : ideo ea quæ fidei sunt, primo homini in tantum C revelata erant, quantum ille status exegit, et aliorum directioni necessarium fuit ; quæ autem naturalem cognitionem excedunt, nec ad gubernationem humanam requiruntur, primus homo ignoravit, videlicet futura contingentia cogitationesque cordium, atque similia. Hæc autem cognitio competebat Adæ, non in quantum homo, sed in quantum primus homo seu aliorum origo.

4. Denique homo in statu innocentiæ ante peccatum decipi non potuit circa D cognitionem veritatis, consentiendo falso pro vero. Intellectus enim ex se ipso non fallitur, quoniam circa proprium objectum non errat. Omnis vero deceptio intellectus ex aliqua passione vel deviatione inferiorum consurgit. Unde quamdiu mansit anima Deo subjecta, non peccando per affectum, errare non potuit per intellectum. Idcirco, secundum Apostolum, vir non est seductus in prævaricatione, sed I *Tim.* II, 14. mulier : cujus tamen seductionem præcessit peccatum, secundum Augustinum

undecimo super Genesim ad litteram, scilicet interior mentis elatio.

ARTICULUS CXXXII.

1. An primus homo fuerit in gratia creatus. 2. An in statu innocentiæ habuerit animæ passiones. 3. An habuerit omnes virtutes. 4. An opera ejus fuissent tam meritoria sicut nunc.

QUÆSTIO 95. 1. PLURES denique auctoritates Sanctorum testantur primum hominem fuisse in gratia factum. Fecit enim Deus hominem ab initio rectum (*Eccle.* VII, 30.) : quæ utique rectitudo consistit in subjectione rationis sub Deo, inferiorum quoque virium sub ratione, et corporis sub anima. Subjectio autem inferiorum virium sub ratione, dependebat ex subjectione rationis sub Deo; subjectio vero carnis sub anima, ex utraque pendebat. Sed hujuscemodi rectitudo sine gratia esse non potuit : alioqui post culpam mansisset : nam secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, naturalia dona in dæmonibus quoque integra perseveraverunt. Quidam tamen affirmant hominem non esse creatum in gratia, sed gratiam esse adeptum ante peccatum. Et secundum hanc opinionem dicit Magister secundo libro, quod homini in creatione datum est auxilium per quod potuit stare, non autem proficere.

2. Porro omnes passiones animæ sunt in appetitu sensitivo : quarum objectum est bonum vel malum sensibile. Quædam nempe ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam sunt de malo, ut timor et dolor. In statu autem innocentiæ nullum aderat malum, nec imminebat; nec aliquod defuit bonum quod voluntas rationabiliter cuperet pro tempore illo habendum, secundum Augustinum quartodecimo de Civitate Dei. Passiones ergo quæ concernunt malum, non erant in Adam, ut timor, dolor; nec illæ quæ respiciunt bonum tanquam nunc habendum, sicut cupiditas æstuans. Quæ vero sunt de bono præsenti, ut amor et gaudium, vel de bono futuro habendo, erant in Adam, ut spes et desiderium : tamen sine afflictione. Nec erant in ipso istæ passiones ex impetu rationem præveniente vel impediente, sed ex prævio rationis judicio : quoniam sensualitas exstitit rationi omnino subjecta. Ratio autem virtusque moralis non aufert passiones, sed ordinat.

3. Denique, quum primus homo in gratia et originali justitia conditus sit, patet quod quodammodo omnes virtutes habuerit : rectitudo enim prædicta hoc exigit. Sed sunt quædam virtutes quæ nullam imperfectionem includunt, ut caritas atque justitia : et hæ in ipso erant secundum actum et habitum. Aliæ autem imperfectionem continent, vel ex parte actus, vel objecti : et hæ virtutes etiam in ipso exstiterunt secundum actum et habitum, si imperfectio illa perfectioni primi status non deroget, ut fides et spes; si autem deroget, erant in ipso secundum habitum, non secundum actum, ut pœnitentia, quæ est dolor de peccato, et misericordia, quæ est alienæ miseriæ compassio. Advertendum tamen, quod perseverantia uno modo sumitur prout est virtus specialis, videlicet pro habitu quo quis eligit perseverare in bono : sicque primus homo perseverantiam habuit. Alio modo accipitur prout est circumstantia quædam virtutum, et sic significat continuationem virtutis sine interruptione : et ita non habuit perseverantiam Adam.

4. Adhuc autem, quantitas meriti dupliciter attenditur. Primo, quantum ad radicem caritatis et gratiæ : et huic quantitati correspondet præmium essentiale. Secundo, ex quantitate operis : et hæc est duplex, videlicet absoluta, et proportionalis. Nam vidua quæ misit duo æra minuta, plus misit quam illi qui magna dona mittebant (*Luc.* XXI, 1-4.), secundum quantitatem proportionalem, quia plus fecit juxta vires suas quam alii, non autem secundum quantitatem absolutam. Sed utrique huic quantitati debetur præmium accidentale.

Opera itaque hominis, ante peccatum fuissent magis meritoria quam post, tam quantum ad radicem merendi, quoniam gratiam majorem habuissent (omni utique remoto repugnante intus obstaculo), quam quoad quantitatem absolutam, quia in statu innocentiæ major inerat homini virtus ad bene agendum. Verum, secundum quantitatem proportionalem, plus est opus bonum meritorium post peccatum quam ante, propter imbecillitatem naturæ : ob quam homo bene agendo, ultra quodammodo vires videtur agere, vel laboriose difficulterque agit. Difficultati vero vel pugnæ in bene operando non debetur secundum se præmium essentiale, sed accidentale ; et valent ad remissionem peccati. Verumtamen, quoniam promptitudo voluntatis quæ ex caritate procedit, ostenditur et manifestatur in hoc quod homo propter difficultatem a bono non cessat ; idcirco dici solet, quod merces secundum laborem et difficultatem præstabitur.

ARTICULUS CXXXIII.

1. *Utrum homo in statu innocentiæ dominaretur animalibus.* 2. *An dominaretur omni creaturæ.* 3. *An in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales.* 4. *Et an unus homo alteri dominaretur in illo statu.*

Quæstio 96. 1. EX præinductis autem elucescit, quod inobedientia eorum quæ naturaliter inferiora sunt ratione humana adversus hominem, exorta est ex peccato inobedientiæ, qua ratio ipsa Deo non paruit. Quum ergo naturaliter inferiora sint animalia alia homine, certum est quod homo ante peccatum dominabatur eorum. Quod autem subjecta sint homini, primo ostenditur ex naturali ordine rerum. Videmus namque semper inferiora cedere in usum superiorum : quemadmodum plantæ utuntur terra pro alimento, animalia plantis, homo utrisque. Unde venatio animalium silvestrium videtur justa et naturalis : nam per eam vindicat sibi homo quod naturaliter suum est. Secundo idem ostenditur : nam divina sapientia disponit ac regit inferiora per superiora. Homo ergo qui ad Dei imaginem factus est, animalia alia gubernabat. Tertio : nam id quod est per participationem et imperfectum, subditur ei quod est per se atque completum. In aliis autem animalibus est quædam particularis ac imperfecta prudentia, secundum virtutem æstimativam et naturalem instinctum. Homo autem est capax universalis prudentiæ : quæ est recta ratio omnium agibilium. Unde ceterorum dominium sibi appetebat. — Ex quibus elicitur, quod quamvis homo non peccasset, unum animal alio in cibo usum fuisset, sicut et nunc. Nam ex peccato hominis non est immutata bestiarum natura : non ergo defuisset naturalis discordia. Sciendum vero, quod homo ante peccatum pro nulla causa animalibus indiguisset, nisi ad sumendum experimentalem scientiam rerum. Et ergo Deus adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea : quæ tamen adductio angelorum ministerio facta est, secundum Augustinum nono super Genesim ad litteram. Quod autem in brutis sit quædam prudentia, ut dictum est, patet hinc quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic omnia animalia obedissent homini, sicut et modo quædam domestica obediunt homini. *Gen.* II, 19.

2. Denique, quod de homine Genesis primo habetur, Præsit omni creaturæ, intelligendum est de creaturis quæ non sunt ad Dei imaginem factæ. Inferioribus enim dominabatur : vel per imperium, ut bestiis ; vel per non impeditum ac liberum usum, ut plantis et inanimatis : quorum naturam immutare non potuit imperando ; sed utebatur eis sine repugnaculo. *Ibid.* I, 26.

3. Porro in statu innocentiæ fuisset primo disparitas sexuum, item ætatum : ut ex generatione constat. Fuisset quoque disparitas circa animam, tam in justitia, quam in cognitione. Nam homo per libe-

rum arbitrium operabatur : et ergo unus A potuit magis se applicare ad aliud appetendum vel cognoscendum, quam alter : et sic unus profecisset plus alio in virtutibus atque scientiis. Rursus, ex parte corporis potuit esse disparitas. Non enim exemptum erat corpus humanum ab influentia corporum superiorum : idcirco secundum diversum respectum stellarum, et dispositionem materiæ, aut influentiam exteriorum causarum, quidam fuissent aliis robustiores, pulchriores, ac melius complexionati, quamvis in aliis non fuisset B defectus vel culpa, neque in anima neque in corpore. Prædicta autem disparitas esse potuit ex parte Dei. Nam quæ a Deo sunt, ordinata sunt, secundum Apostolum; *Rom.* XIII, 1. et secundum Augustinum nonodecimo de Civitate Dei, ordo est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio. Deus enim quum sit universalis omnium causa, pulchritudinem ordinis summe intendit.

4. Porro dominium uno modo accipitur prout servituti opponitur : et sic domi- C nus est qui habet servum ; servus autem opponitur libero. Est autem liberum quod est causa sui; servile vero quod ordinatur ad aliud. Dominium ergo sic sumptum est prout aliquis principatur subjectis, non ad illorum utilitatem, sed proprium commodum. Tale autem dominium sine pœna inferiorum non est. Nam sicut unicuique naturale est atque jucundum propriam perfectionem sortiri; sic triste est ei, ut sua perfectio non ei, sed alteri cedat in commodum : ideoque tale dominium D in statu innocentiæ non fuisset. Secundo, dominium dicitur quæcumque gubernatio vel prælatio : et sic ille dominari perhibetur, qui alios dirigit ad utilitatem ipsorum seu bonum commune. De quo nonodecimo de Civitate Dei ait Augustinus : Justi imperant, non dominandi libidine, sed officio consulendi. Tale autem dominium fuisset ante peccatum : Primo, quoniam homo est naturaliter animal sociale, secundum Philosophum. Vitam ergo socialem homines in statu innocentiæ habuissent : sed talis vita esse non valet nisi sit unus præsidens, qui ad omnium commune bonum respiciat. Multi enim (in quantum hujusmodi) multa intendunt. Item, nunc dictum est quod unus fuisset sagacior alio : ergo alium instruxisset; vel non implevisset illud primæ Petri quarto : Unusquisque gratiam quam accepit, I *Petr.* IV, 10. in alterutrum illam administrantes.

ARTICULUS CXXXIV.

1. *An homo in primo statu fuisset immortalis.* 2. *An fuisset impassibilis.* 3. *An indiguisset cibis.* 4. *An immortalitatem consecutus fuisset per esum ligni vitæ.*

1. TRIPLICITER denique dicitur aliquid Quæstio 97. immortale. Primo, ex parte materiæ : et sic substantia immaterialis, ut angelus, vel quæ non habet materiam privationi annexam, ut corpus cœleste, incorruptibilia sunt. Secundo, ex parte formæ : et sic corpora resurgentium erunt immortalia, propter dispositionem animæ Deo fruentis, quemadmodum in epistola ad Dioscorum asserit Augustinus : Tam potenti natura fecit Deus animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est vigor incorruptionis. Tertio, ex parte causæ efficientis : et sic corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuit. Nam sic a Deo institutum fuit, ut posset non mori, imo nec moreretur nisi anima a Deo separaretur. Et hoc rationabiliter factum est : nam quum sit anima immortalis, decuit sibi dari corpus immortale a Deo, saltem secundum aliquem horum modorum. Mortale vero quod ponitur in ratione hominis, est mortale ex parte materiæ seu secundum naturam.

2. Præterea passio duplex est, scilicet : Corruptiva, quæ est remotio a naturali dispositione, ut uri, percuti : et talis in statu innocentiæ non fuisset, sicut nec pœna ante culpam. Alia autem est pas-

sio perfectiva, ut sentire et intelligere : et talis tunc fuisset, secundum ostensa. Nam unus alium perficere potuisset instruendo atque regendo. Sic ergo homo pro tunc fuisset impassibilis secundum passionem primo modo acceptam (quæ proprie passio dicitur), secundum illum modum quo immortalis fuisset. Et quia costa Adæ, de qua formata est mulier, erat in Adam tanquam in principio suæ speciei, quemadmodum semen inest homini prout est generationis principium ; ideo, sicut semen resolvitur sine pœna, sic costæ ablatio facta est sine tormento.

3. Porro anima rationalis anima dicitur, secundum id quod cum aliis animabus convenientiam habet, videlicet dando corpori vitam : et sic homo, in quantum habuit vitam animalem ab anima sicut et cetera, indiguit cibis in primo statu. Rursus, anima rationalis dicitur spiritus, secundum id quod sibi est proprium, scilicet prout est intellectualis et incorporalis : et sic anima corpus suum perficiet in statu futuro. Propterea post resurrectionem non indigebit homo cibo. Itaque propter naturalis actionem caloris, potuit in corpore humano esse consumptio seu deperditio aliqua, cui per sumptionem alimenti subvenire oportuit. Dicunt autem nonnulli, quod homo nihil amplius de alimento sumpsisset, quam vitæ necessarium exstitisset : propter quod superfluitatum non fuisset emissio. Sed hoc non apparet rationabiliter dictum. Fuisset enim in cibo aliquid fæculentum conversioni in corpus humanum ineptum, quod emitti oportuisset : quamvis ex hoc nulla indecentia secuta, Deo providente, fuisset.

4. Præterea duo remedia data sunt homini in primo statu contra duos defectus. Quorum unus est deperditio humidi naturalis, ex actione naturalis caloris : et contra hunc subveniebatur homini per esum omnium lignorum paradisi, dicente Scriptura : Ex omni ligno paradisi edetis, etc. Sic quoque subvenitur et nunc animalibus per alimenta. Secundus defectus est ex commixtione extranei nutrimenti cum calido seu humido naturali, ex cujus admixtione naturalis vigor complexionis debilitatur magis ac magis, secundum Philosophum in libro de Generatione : quemadmodum vinum ex permixtione aquæ debile redditur magis ac magis quo aqua amplius commiscetur. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum ligni vitæ. Idcirco quartodecimo de Civitate Dei ait Augustinus : Cibus aderat homini ne esuriret ; potus, ne sitiret ; lignum vitæ, ne illum senectus dissolveret. Et Genesis tertio : Videte ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum. Dicit enim Augustinus, quod potuisset homo post peccatum semper vivere, si permissum ei fuisset de ligno vitæ comedere. Sic ergo lignum vitæ præstabat immortalitatem vitæ aliqualiter, scilicet cooperative seu instrumentaliter ; non autem simpliciter, quia non dedit animæ potestatem qua potuit corpus indeficienter conservare. Item, virtus corporis est finita : non ergo potest habere effectum simpliciter infinitum. Quamvis igitur lignum vitæ conservare potuisset vitam hominis corporalem per tempus longum, non tamen per tempus infinitum.

(Margin: A, B, C, D; *Gen.* II, 16; *Gen.* III, 22.)

ARTICULUS CXXXV.

1. *An in statu innocentiæ fuisset generatio.* 2. *Et an per coitum generassent.*

1. HOMO præterea quum sit secundum animam immortalis, et secundum corpus mortalis, inter corruptibiles incorruptibilesque creaturas constitutus est medius. Intentio autem naturæ directe et per se fertur ad aliquod stabile atque perpetuum : alioqui cessaretur per corruptionem rei, si corruptibile directe intenderet. Unde in rebus corruptibilibus intentio naturæ fertur ad esse specificum, quatenus individua quæ in se semper subsistere nequeunt, saltem in suo simili perseve- QUÆSTIO 98.

rent. Homo autem ex parte corporis secundum naturam corruptibilis fuit, ideoque subtrahenda ei non fuit generatio naturalis. Et quamvis generatio in statu innocentiæ non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum. Si autem generatio non fuisset nisi homo peccasset, tunc peccatum valde fuisset necessarium, ex quo tantum bonum foret secutum.

2. Denique quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentiæ fœditatem in coitu, posuerunt quod non fuisset in paradiso multiplicatio hominum per coitum, sed per divinam virtutem, eo modo quo angeli multiplicati sunt. Et hæc est opinio Gregorii Nysseni in libro suo de Homine. Sed istud non est rationabiliter dictum. Naturalia enim non sunt homini data neque ablata per peccatum : generatio autem hominum per coitum naturalis est, sicut ostendunt membra ad hoc naturaliter deputata. Dicendum ergo, quod etiam in paradiso fuisset coitus quantum ad conjunctionem maris et feminæ ad procreationem prolis : non tamen quantum ad deformitatem irrefrenatæ concupiscentiæ. Nam, secundum Augustinum quartodecimo de Civitate Dei, eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis. Unde continentia tunc non fuisset laudabilis : quia [coitus] libidine caruisset, et fecunditatem attulisset. Primi tamen parentes in paradiso non coierunt, secundum Augustinum. — Verumtamen in coitu ante peccatum non fuisset minor delectatio quam modo (sed major, sicut natura sensibilis erat integrior, et sensus vivacior); sed delectatio illa usum rationis non impedisset : quemadmodum sobrius tantum delectari potest in cibo sicut gulosus, sed non requiescit appetitus suus in delectatione sensibili ut appetitus gulosi. Idcirco in verbis præinductis Augustinus non excludit a coitu illo magnitudinem delectationis, sed fervorem libidinis et inquietudinis animi. — Sciendum quoque, secundum Augustinum quartodecimo de Civitate Dei, quod coitus ante peccatum fuisset sine corruptione mulierum. Sic enim tunc potuisset utero conjugis virile semen salva integritate feminei genitalis infundi, quemadmodum nunc per idem genitale salva ejus integritate potest fluxus cruoris menstrui emitti. Ut enim ad pariendum, non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret ; sic ad concipiendum, non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.

ARTICULUS CXXXVI.

1. *An in primo statu pueri nati statim habuissent perfectam virtutem corpoream.* 2. *Et an omnes fuissent nati in sexu masculino.*

1. PORRO quæ supra naturam sunt, fide tenemus ; quod autem credimus, auctoritati debemus : et ergo in aliis asserendis quæ divina auctoritate non traduntur, rationem sequi nos decet. Non est autem homini naturale, ut mox natus habeat perfectum usum membrorum, nec divina auctoritate hoc traditum est. Idcirco tenendum est, quod pueri mox nati non habuissent membra apta ad quemlibet motum vel actum ; sed ad illum duntaxat qui convenisset eorum ætati, videlicet ad sugendum ubera, etc. Nulli autem fidelium dubium est, quin Deus potuisset miraculose eis dedisse perfectam virtutem ac usum membrorum. Infirmitas vero quæ apparet in corporibus puerorum, qua impediuntur ab actibus sibi pro tunc convenientibus, ex peccato secuta est, sicut in libro de Baptismo parvulorum vult Augustinus. Quod homo vero naturaliter in principio non habet perfectum usum membrorum corporisque virtutem, contingit quia homo præ ceteris animalibus habet maximum cerebrum respectu sui corporis ; cerebrum vero est humidum : Quæstio 99.

et propter humiditatem hanc, nervi qui A sunt instrumentum motus, non sunt in pueris apti ad motum membrorum. Quædam vero animalia cerebrum parvum habentia, propter siccitatem cerebri, cito vel mox nata habent perfectum usum corporis sui.

2. Amplius, sicut ad perfectionem universi pertinet gradus rerum; sic ad perfectionem speciei humanæ spectat distinctio sexuum. Quum ergo in statu innocentiæ nihil homini defuerit quod ad complementum naturalis conditionis attinet, se- B quitur quod non omnes nati fuissent in sexu masculino, sed quidam in sexu femineo. Et quia generare pertinet ad vitam animalem, sicut nutriri : sicut omnes alimento usi fuissent, sic omnes generassent. Ex quo sequi videtur quod tot fuissent feminæ quot viri.

ARTICULUS CXXXVII.

1. *An omnes nati fuissent in originali justitia.* 2. *An etiam nascerentur confirmati* C *in ea.*

Quæstio 100.

1. GENERANS insuper generat sibi simile secundum speciem ; et ergo genitum assimilatur generanti in his quæ pertinent et consequuntur ad speciem. Non autem oportet ut ei similetur in accidentibus individualibus : non enim oportet ut musicus generet musicum. Originalis autem justitia fuit accidentalis proprietas, consequens totam speciem hominis, non quasi causatum ex principiis D speciei (sicut risibile), sed ut donum naturæ a Deo impensum : nam et originale peccatum dicitur peccatum naturæ. Idcirco filii geniti fuissent in originali justitia : quæ utique animabus eorum statim dum crearentur divinitus impressa fuisset. Et sicut præhabitum est originalem justitiam non fuisse sine gratia gratificante; sic etiam in gratia tali nati fuissent, quemadmodum de primo parente est dictum. Quod vero ait Hugo, Primus homo ante peccatum generasset filios absque peccato, sed non paternæ heredes justitiæ : intelligendum est quantum ad exsecutionem actus, quia ante usum rationis actum non habuissent; non autem quantum ad habitum.

2. At vero ex præostensis claret, quod creatura rationalis non confirmatur in bono seu justitia, nisi per immediatam unionem ad Deum, qui est ipsa bonitatis essentia, a qua Beati averti non valent. Hæc autem unio est beatitudo æterna. Itaque primus homo quamdiu generasset et Deum non vidisset, peccare potuisset. Unde nec pueri in originali justitia confirmati nati fuissent. Non enim parentibus suis perfectiores exstitissent, sed peccare potuissent. Quod autem ait Anselmus in libro Cur Deus homo : Quod si primi parentes sic vixissent, ut tentati victi non fuissent, ita confirmarentur cum omni sua propagine, quod ultra peccare non possent : non affirmando, sed opinando inducit.

ARTICULUS CXXXVIII.

1. *An pueri nati fuissent perfectæ scientiæ.* 2. *Et an statim post nativitatem usum rationis sortiti fuissent.*

Quæstio 101.

1. NUNC paulo ante ostensum est, quod in his quæ auctoritate fidei non asseruntur, rationem sequi debeamus. Probatum est autem, quod unio animæ cum corpore non esset naturalis, si anima creata esset perfecta in scientia. Unde ostensum est, quod naturale sit homini scientiam rerum adipisci per ministerium sensuum, atque phantasmata speculando. Idcirco pueri in primo statu non fuissent in scientia perfecti nati; sed in rerum notitia profecissent inveniendo vel addiscendo. Verumtamen primus homo in scientia conditus est perfectus, in quantum erat hominum primus : et talis scientia erat in eo accidens individuale, prout institutus fuit tanquam gubernator

atque instructor posteritatis suæ prosa- A piæ. Unde scientia non transfunderetur in posteros sicut justitia. Non tamen habuissent ignorantiam, prout ignorantia ponitur a Beda pœna culpæ, videlicet nescientia ejus quod sciri deberet; sed ignorantia quæ dicitur negative in eis fuisset, quemadmodum Dionysius ponit nescientiam in angelis sanctis, septimo Cœlestis hierarchiæ capitulo. Verumtamen pueri in primo statu plus participassent statim de scientia, quam modo participant.

2. Insuper, sicut de scientia dictum est, B sic de usu rationis dicendum est. Naturale est enim usum rationis impediri ex indispositione sensuum. Organa autem sensuum in pueris propter cerebri humiditatem impediuntur in actibus suis. Et ergo pueri non mox habuissent usum rationis, quamvis perfectiorem habuissent quam nunc quantum ad ea quæ ad eos secundum illum statum spectabant, et quantum ad prima principia. Unde etiam cernimus quædam bruta in naturali sua industria quasi proficere : nam aves pul- C los suos docent volare, et similia inveniuntur in aliis.

ARTICULUS CXXXIX.

1. *Utrum paradisus sit locus corporeus.* 2. *An sit conveniens locus habitationis humanæ.* 3. *Cur homo in eo positus fuerit.* 4. *Et quare in paradiso formatus non sit.*

Quæstio 102. 1. DENIQUE, secundum Augustinum octavo super Genesim ad litteram, D tres sunt sententiæ de paradiso : una ponentium paradisum corporaliter tantum; alia ponentium eum spiritualiter solum; tertia eorum qui utroque modo exponunt ea quæ de paradiso Scriptura commemorat : Quam mihi, inquit, placere confiteor. Sic enim exponenda sunt quæ de paradiso narrantur, ut veritas historiæ in primis teneatur. Nam ea quæ de paradiso scribuntur, historice proponuntur per modum narrationis. Itaque paradisus, secundum Isidorum in libro Etymologiarum, est locus in orientis partibus constitutus. Est enim in nobilissimo terræ loco repositus; oriens autem est dextera cœli ; dextera autem est nobilior quam sinistra : et ergo in oriente consistit. Quod vero Beda dicit paradisum pertingere usque ad circulum lunarem, non est verum, si intelligatur secundum situm. Si autem accipiatur hoc dictum propter similitudinem quam habet cum corporibus superioribus, verum est. Imo nec pertingit usque ad medium interstitium aeris : nam ibi est maxima aeris intemperies. Est autem paradisus, secundum Augustinum, locus ab hominum cognitione remotus; et flumina quæ egrediuntur ex fonte paradisi, frequenter loca subterranea intrant, et iterum exeunt : propter quod videntur alibi habere originem. Lignum quoque vitæ in paradiso corporale fuit; sed dicitur lignum vitæ, quia vitæ conservativum erat, et etiam aliquid spirituale significavit. Similiter lignum scientiæ boni et mali materiale fuit. Sed sic vocatum est propter futurum eventum : nam ex ejus esu homo expertus est et experimentaliter didicit quid intersit inter bonum obedientiæ et inobedientiæ malum. Potuit autem significare spiritualiter liberum arbitrium, ut aliqui dicunt.

2. Denique paradisus erat locus conveniens habitationi hominum : nam propter temperiem aeris præservavit hominem ab exteriori corruptivo, et propter fructus lignorum valuit homini contra interius corruptivum, quod est per consumptionem humidi, ut dictum est. Itaque paradisus competebat homini ratione incorruptibilitatis : nam et corpus incorruptibile fuit, non ex natura, sed ex virtute animæ. Patet ergo, quod paradisus aliis animalibus non conveniebat. Unde nullum irrationalium in paradiso habitabat, secundum Damascenum, quamvis animalia fuerint illuc adducta a Deo, et serpens accesserit movente diabolo. Quidam autem asserunt paradisum situm sub æquinoctiali. Sed

Aristoteles libro Meteororum expresse ait illam regionem esse inhabitabilem, ut hoc rationabilius sonat : nam terræ vicinæ illi loco sunt intemperatæ propter propinquitatem ad solem.

3. At vero quod Genesis secundo dicitur : Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum : dupliciter potest exponi, secundum Augustinum. Primo, ut ipse Deus operaretur et custodiret illum, id est, hominem operaretur justificando, custodiret a malis tuendo. Secundo, ut homo operaretur et custodiret illum : id est, paradisum operaretur, non operatione pœnali propter laborem, sed jucunda, propter naturalis virtutis experientiam ; et custodiret, non ab alienis invasoribus sed sibi ipsi, ne peccando ipsum amitteret.

Gen. II, 15.

4. Insuper, dictum est quod immortalitas hominis erat supernaturale donum ; paradisus autem competit homini ratione immortalitatis. Decuit ergo hominem extra paradisum creari, et postea in illum transferri : quatenus sciretur quid homini conveniret per naturam, quid item per gratiam. Cœlum vero empyreum convenit angelis secundum naturalem dignitatem : et ergo in eo creati sunt.

ARTICULUS CXL.

1. *An mundus ab aliquo gubernetur.* 2. *De fine gubernationis mundi.* 3. *An gubernetur ab uno.* 4. *Et de gubernationis effectibus.*

QUÆSTIO 103.

1. MUNDI autem gubernationem ostendit ipse pulcherrimus ordo rerum, secundum quem ea quæ bona et naturalia sunt, semper vel certe frequentius fiunt. Quemadmodum ergo videns homo domum bene dispositam, mox ordinatorem esse aliquem domus illius perpenderet ex ordinatione domus ; sic ex dispositione specierum universi cognoscitur sapientia ordinatoris earum. Et hoc in libro de Natura deorum ait Tullius ab Aristotele dictum. A Item, quum Deus sit optima et sapientissima omnium causa, non decet quod aliquid fecerit, nisi id in convenientem finem præordinaverit, et inclinationem ad finem impresserit : quod est gubernare seu ad finem dirigere. Mundus ergo ab aliquo regitur. Cujus tamen oppositum quidam antiqui philosophi opinati sunt, arbitrantes omnia casualiter fieri : quod prorsus vanissimum est.

2. Denique finis correspondet principio. Sicut ergo primum rerum principium B est aliquid extrinsecum mundo, videlicet Deus ; sic ultimus finis ejusdem est aliquid mundo extrinsecum, utpote Deus seu bonitas ejus. Rursus, bonum et finis coincidunt : bonum namque rationem finis sortitur. Sicut ergo particularis finis alicujus rei est quoddam particulare bonum, sic universalis finis totius universi est universale bonum, scilicet Deus. De ista tamen materia ante plenius dictum est.

3. Porro universale bonum est essentialiter bonum ; tale vero bonum esse nequit nisi unum : C idcirco mundus ab uno gubernatur. Item, ut probat Boetius, unitas pertinet ad rationem boni. Omnia enim naturalia suæ divisioni resistunt ; et res quælibet in tantum est, in quantum est una : intentio ergo gubernantis est aliquod unum, ut ordo, vel pax, aut simile aliquid. Quod autem est unum per se, melius esse potest causa unitatis quam plura, quamvis unita : nam plures non intendunt unum, nisi secundum quod in aliquo uniuntur. Quod ergo essentialiter D unum est, maxima causa est unitatis in rebus, omnia scilicet ad unum summum ultimatumque finem movendo. Ideo dixit Aristoteles : Entia nolunt male disponi ; pluralitas principum mala : unus ergo princeps.

4. Præterea effectus actionis ex fine cognoscitur ; finis autem omnium est essentiale bonum. Effectus igitur gubernationis pensatur tripliciter. Primo ex parte finis : et sic est unus effectus gubernationis, scilicet summo divinoque bono as-

similari. Secundo, quantum ad ea quibus creatura Deo assimilatur : et sic sunt duo effectus gubernationis. Nam in duobus creaturæ Deo similes esse possunt, videlicet in bonitate et in causalitate. Deus enim in se bonus est, et causa bonitatis in aliis. Sic ergo conservatio rerum et motio ad bonum, sunt duo effectus gubernationis. Tertio, consideratur effectus gubernationis in particulari : et sic sunt innumerabiles, secundum diversas rerum naturas.

ARTICULUS CXLI.

1. *Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur.* 2. *An omnia immediate gubernentur a Deo.* 3. *An divina gubernatio cassetur ab aliquo.* 4. *Et an aliquid divinæ gubernationi renitatur.*

1. IN tantum præterea extenditur gubernatio Dei, quantum causalitas ejus. Nam ex hoc quod Deus est causa rerum, sequitur quod unumquodque ordinet et cunctis provideat. Deus autem est omnium causa, et ejus causalitati cuncta subjecta sunt, quemadmodum ante ostensum est : omnia igitur gubernationi ejus subduntur. Rursus, finis ultimus omnium divina est bonitas ; omnia autem ordinantur in unum ultimum finem, qui essentialiter bonus est, scilicet Deus : ergo Deus omnia regit, sicut et illa propter se ipsum fecit. Non tamen omnia æqualiter movet vel dirigit, sed singula secundum naturam seu capacitatem et gradum ipsorum.

2. Denique in gubernatione duo pensantur, videlicet : Ratio gubernationis quæ est in mente rectoris : et sic omnia immediate a Deo reguntur. Ratio enim gubernationis consistit in practica cognitione. Cognitio autem practica tanto perfectior est, quanto distinctius discernit particularia in quibus sunt actus : nam medicus qui particularia et minima quæque in sua facultate considerat, optimus dicitur atque perfectus. Deus ergo omnia distincte

A cognoscit et ordinat. Secundo, pensatur in gubernatione exsecutio. Tanto autem gubernatio dignior est, quanto per eam major perfectio gubernatis communicatur. Est autem perfectius aliis esse causam bonitatis, quam esse dumtaxat bonum in se. Et ergo Deus sic gubernat res, ut unam regat per aliam : ut sic quædam creaturæ divinam dispositionem exsequendo, sint causæ bonitatis in aliis, sicque divini regiminis exstent participes : velut si magister discipulos suos faciat non solum

B scientes, sed aliorum quoque doctores. Et ergo, secundum Augustinum tertio de Trinitate, sicut inferiora corpora reguntur per superiora, sic corporalia gubernantur per spiritualia.

3. Amplius autem, quamvis aliquid fiat præter intentionem causæ particularis, nihil tamen fieri potest præter ordinem gubernationis primæ universalisque causæ. Quod namque causa particularis in suo effectu cassatur vel impeditur, contingit ex alia causa impediente : quam necesse

C est in primam universalemque causam reducere, cujus dispositionem nihil evadit. Unde ex hoc quod aliquid videtur divinæ providentiæ ordinationem effugere secundum unam causam particularem, in eamdem relabitur secundum aliam causam. Propter quod nec aliquid essentialiter malum est, quia ad aliquem bonum finem reducitur ; nec aliquid casuale est per relationem ad providentiam Dei, sed per ordinem ad particulares ac proximas causas, secundum quas quidam effectus dici

D possunt contingentes.

4. At vero ordo gubernationis divinæ uno modo attenditur in generali, prout egreditur a prima causa omnium gubernativa : et sic nihil divinæ ordinationi renititur, sed Deus omnia suaviter disponit. *Sap.* VIII, 1. Omnia enim bonum appetunt, et omnis inclinatio tam naturalis quam voluntaria, est quædam impressio primi moventis : sicut sagittæ motio ad signum, est quædam sagittantis impressio. Secundo attenditur ordo divinæ gubernationis in

particulari, prout a causa creata exsequente egreditur : et sic quidam contranituntur ordini providentiæ Dei, in quantum contranituntur alicui bono quod eis secundum naturam eorum conveniens est : propter quod juste damnantur. Ita enim
Is. III, 8. de impiis scriptum est Isaiæ tertio : Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.

ARTICULUS CXLII.

1. *An creaturæ indigeant conservari a Deo in esse.* 2. *An conserventur immediate a Deo.* 3. *An aliquid possit a Deo in nihilum redigi.* 4. *Et an aliquid redigatur in nihilum.*

QUÆSTIO 104. 1. DUPLICITER insuper aliquid conservat custoditque aliquid, scilicet : Indirecte et per accidens, ut qui removet corrumpens : sic namque puerum conservat, qui eum custodit ne in puteum ruat. Et hoc modo Deus quædam conservat, non omnia, quia non omnia habent naturalia corrumpentia. Secundo, dicitur aliquid dependere vel conservari ab alio directe et per se : et sic omnia dependent a Deo, et conservantur ab ipso, ita quod nec ad momentum subsistere possent, nisi conservarentur in esse a Deo, secundum Gregorium. Et hoc necessarium est, secundum fidem et philosophiam. — Omnis enim effectus dependet a causa, secundum quod est causæ effectus, vel illa causa ipsius. Quædam vero sunt causæ alterius secundum fieri, non secundum esse : ut ædificator est causa domus in fieri ; esse autem domus est a forma domus ; forma vero domus est ordo et compositio partium ejus : hæc autem forma consequitur naturalem virtutem rerum quæ compaginantur in domo. Esse ergo domus non est directe ab ædificatore, sed fieri domus est ab ejus actione. Similiter in naturalibus, agens non est causa esse sui effectus, qui est ejusdem speciei cum ipso. Si enim esset causa formæ, seu esse sui effectus in quantum hujusmodi, tunc esset causa propriæ formæ ac esse : nam una est utriusque formæ seu esse specifica ratio. Est tamen causa quod hæc forma sit in hac materia, movendo materiam ad formæ susceptionem ; sed hoc est esse causam secundum fieri, non secundum esse : sicut dum homo generat hominem, vel ignis ignem. — Itaque, quando effectus recipit influentiam seu impressionem causæ agentis secundum eamdem rationem, ut in causis univocis, effectus dependet a causa in fieri, non in esse. Dum vero effectus non capit impressionem agentis secundum eamdem rationem, agens potest esse causa formæ effectus in quantum est forma talis naturæ, non solum in quantum est in ista materia : sicque est causa non solum quantum ad fieri, sed etiam in esse : quemadmodum corpora cœlestia sunt causæ formarum inferiorum quarumdam. Et tales effectus dependent a suis causis in esse : ita quod sicut illa quæ dependent ab agente in fieri, non fiunt, cessante operatione agentis ; sic ista in esse permanere non valeant, subtracta causalitate et conservatione seu influxu agentis. Et ergo calor in aqua manere potest, igne sublato ; non autem lumen in aere, sole remoto. Nam aqua receptiva est formæ ignis, vel perfecte, dum convertitur in ignem, vel secundum aliquam participationem. Aer vero nullo modo est capax naturæ solis.

Res demum creatæ comparantur ad Deum, ut aer ad solem. Non enim recipere possunt divinæ bonitatis communicationem secundum eamdem rationem, sed per imperfectam participationem : sic quod solus Deus est ens per essentiam, et causa aliorum secundum eorum esse atque naturam. Et ergo secundum esse suum dependent a Deo semper sine omni interruptione. Ideo quarto super Genesim ad litteram asserit Augustinus : Virtus Dei si a creatis regendis quandoque cessaret, simul illorum desineret species : omnis namque natura concideret. Et denuo : Sicut aer præsente sole fit

lucidus, sic homo Deo præsente illuminatur, eo autem absente continuo obtenebratur. Imo creatura capax non est, nec Deus ei dare hoc potest, quod sine divina conservatione maneat, sicut nec sine divina causalitate fieri potest. — Prædicta vero conservatio rerum a Deo non est per novam actionem, sed per actionis continuationem : quæ utique est sine motu et tempore, sicut conservatio lucis in aere est per continuationem influxus a sole.

2. Porro creaturæ quædam conservant suos effectus utroque modo prædicto, scilicet tam per se, quam per accidens. Sal enim conservat carnes a putrefactione, removendo causas putrefactionis. Quædam etiam causæ creatæ, aliorum sunt causæ secundum esse, ut causæ cœlestes sunt generabilium causæ ; quædam, secundum fieri, sicut de agente ejusdem speciei cum suo effectu prædictum est. In causis autem subordinatis est ordo : et ergo effectus secundarum causarum primo et principaliter a Deo dependent, secundario autem a secundis causis, et tanto magis quo fuerint causæ primæ viciniores : quemadmodum, secundum Aristotelem duodecimo Metaphysicæ, primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis ; motus vero in zodiaco, est causa diversitatis ejusdem.

3. Insuper, si Deus esset causa rerum secundum necessitatem naturæ, ut aliqui opinabantur, non posset aliquid in nihilum redigere, sicut nec potest propriam naturam mutare. Sed quia est causa rerum libera voluntate, et non ex necessitate naturæ, juxta præhabita : ideo sicut potuit res non creare, sic posset eas non conservare ; sicque in nihilum verterentur. Et Deus esset causa hujus annihilationis solum per accidens, scilicet subtrahendo suam influentiam, sicut est causa excæcationis : unde res redigerentur a Deo in nihilum, non per aliquam actionem, sed per cessationem ab actu.

4. Adhuc autem, eorum quæ a Deo fiunt, quædam fiunt secundum naturalem cursum : et hæc considerari possunt ex ipsis rerum naturis. Quædam fiunt miraculose : et hæc gratiæ manifestationem concernunt. Ea vero quæ naturaliter fiunt, non in nihilum rediguntur : nam, vel sunt immaterialia entia, et sic non habent in se corruptionis principium ; vel sunt substantiæ materiales, et sic ad minus secundum materiam manent : materia enim quum sit primum generationis subjectum, ingenerabilis est et incorruptibilis. Item, non pertinet ad gratiæ manifestationem aliquid in nihilum vertere, sed in gratia conservare : et ideo quæ miraculose fiunt, non rediguntur in nihilum. Nulla ergo res redigitur in nihilum. Nam formæ et accidentia non sunt entia perfecta, quum non subsistant per se, sed sunt aliquid entis : et tamen eo modo quo sunt, quamvis esse desinant, non penitus annihilantur, sed remanent in potentia materiæ vel subjecti.

ARTICULUS CXLIII.

1. *An Deus possit immediate movere materiam ad formam,* 2. *vel corpus,* 3. *vel intellectum,* 4. *vel voluntatem.*

1. MATERIA vero, quum sit pura potentia atque a Deo creata, sub potestate primi purique actus seu divinæ potentiæ continetur, et ergo per eam actuari ac perfici potest : quod est eam ad formam movere. Deus igitur potest materiam movere ad formam immediate, id est sine causa intermediante. Sed quia materia non continetur in virtute alicujus formæ separatæ, ideo nec dæmon nec angelus operantur circa res materiales immediate, formam imprimendo, sed corporalium rerum semina applicando. Quæstio 105.

2. At vero, quamvis Deus sit causa universalis et prima, potest tamen per se ipsum immediate producere omnes determinatos effectus qui fiunt a causis parti-

cularibus et secundis : est enim causa per A voluntatem et intellectum quo omnia distincte cognoscit. Quum ergo Deus possit formam imprimere materiæ per se, potest quoque corpus immediate movere. Motus enim consequitur formam ; et dans formam, dat consequentia formam, videlicet motum locumque. Quamvis enim virtus motiva Dei sit infinita, tamen quia est extra corporalem magnitudinem in se simplex ac libera, movere potest, non secundum suum extremum et totum posse, sed secundum voluntatis suæ libertatem B seu determinationem : quod non posset, si esset virtus naturaliter operans vel materialis, sicut octavo Physicorum probatur.

3. At vero, ut Deus dicitur corpus posse movere, in quantum dat ei formam ; sic quia dat intellectui creato vim intellectualem (id est potentiam ad intelligendum, vel naturalem, vel etiam superadditam), et rursus quia influit intellectui species intelligibiles per quas intelligit, movet intellectum creatum. Ipse est enim fons om- C nis intellectualitatis intellectualisque lucis : et ergo movet intellectum ut causa prima ac principalis atque efficiens.

4. Præterea, sicut intellectualitatis principium est Deus, ita voluntas causata est ab eo. Ostensum est quoque, quod nullum objectum seu bonum potest sufficienter movere voluntatem, sic quod se avertere nequeat, nisi bonum universaliter perfectum, quod est Deus. Nam voluntas extendit se ad universale bonum. Omne autem bonum creatum est particulare atque D finitum : unde non potest voluntatem efficaciter movere.

Deus ergo movet voluntatem, ut objectum, et sic ipse solus efficaciter movet eam. Item, ipse solus movet voluntatem, tanquam causale principium virtutis volendi : et sic Deo est proprium voluntatem movere. Nam velle, quod est actus voluntatis, non est nisi inclinatio voluntatis in objectum : cujus inclinationis est Deus primum principium.

ARTICULUS CXLIV.

1. *An Deus operetur in omni operante.* 2. *An possit aliquid agere præter ordinem rebus inditum.* 3. *An omnia sic facta sint miracula.* 4. *De miraculorum diversitate.*

1. FUERUNT denique qui sic Deum in omni operante agere arbitrabantur, quod nulla res creata aliquid operaretur, sed Deus omnia immediate efficeret : ita quod ignis non calefaceret, sed virtus divina per ignem. Sed hæc opinio irrationabilis est, et ordinem causarum atque effectuum aufert a rebus creatis. Item, secundum eam, virtutes naturales quas videmus in rebus, essent rebus frustra collatæ : virtus enim ordinatur ad actum. Imo ipsæ res frustra conditæ essent, si proprias operationes non haberent : unumquodque enim est propter suam operationem, quemadmodum materia propter formam, et imperfectum propter perfectum.

Advertendum ergo, quod quum quatuor sint causæ, materia non est actionis principium, sed subjectum. Forma vero, et finis atque efficiens active se habent, sed ordine quodam : nam finis movet agentem seu efficientem, efficiens vero formam inducit. Omne autem agens agit propter bonum, vel apparens, vel verum. Nihil vero est apparens aut verum bonum, nisi propter summi boni aliqualem imitationem. Et sic in quantum omne bonum movet agentem in ratione finis, prout divinam bonitatem participat, dicitur Deus in omni operante agere ut causa finalis. Rursus, omne efficiens secundum atque creatum, agit in virtute primæ efficientis causæ, quæ Deus est : et ergo Deus agit in omni agente tanquam causa prima efficiens. Iterum, Deus est primus dator formarum. Forma autem est causa intrinseca rei, et dat esse substantiale. Quia ergo Deus est causa formæ et conservator substantialis esse, patet quod Deus in omnibus intime operatur, nec aliquid agit nisi in ejus virtute : nec tamen

per hoc propriæ operationes subtrahendæ A sunt rebus.

2. Porro omnis causa secundum aliquem ordinem suos producit effectus. Quemadmodum autem causalitas causæ primæ non dependet a causalitate causæ secundæ; sic ordo causalitatis divinæ non pendet ex ordine causalitatis alicujus causæ secundæ, sed econverso. Deus ergo agere potest præter ordinem rerum naturalem, si consideretur ordo rerum prout a causis secundis egreditur vel dependet. Si autem consideretur hic ordo prout a Deo proce- B dit, qui est universalis causa totius ordinis rerum, sic Deus agere nequit contra ordinem rerum : quemadmodum operari non potest contra propriam scientiam vel bonitatem. Dum autem Deus agit extra ordinem naturalem, non agit contra naturam, sed supra. Ipse enim est causa substantiæ rerum et ordinis, et ergo suus influxus nunquam est contra naturam : sicut fluxus refluxusque maris non est contra naturam, sed præter eamdem : est enim ex virtute motus cœlestis, qui est causa mo- C tus elementorum.

3. Præterea miraculum ab admiratione nomen sortitur. Est autem admiratio, dum effectus cognoscitur cujus causa nescitur : quemadmodum videns solem eclipsari miratur, si causam ignorat. Et ergo quod uni mirum videtur, alter nequaquam miratur, eo quod unus causam ignorat, quam alter cognoscit. Miraculum vero vocatur, quasi admiratione plenum, eo quod habeat causam simpliciter cunctis occultam, qualis est prima causa, quæ D Deus est. Omnia igitur quæ præter ordinem rebus impressum a Deo contingunt, miraculose fiunt, atque miracula exstant. Idcirco creatio et justificatio quamvis a Deo duntaxat fiunt, non tamen proprie appellantur miracula : non enim fieri possunt per alium modum seu aliam causam, et ergo non sunt præter naturalem ordinem rerum. Dicitur quoque miraculum esse insolitum, non quoad tempus, eo quod raro fiat, sed quia præter consuetudinem naturæ contingit, vel quantum ad modum agendi, vel propter substantiam facti. Et est miraculum supra spem naturæ, non gratiæ. Unde resurrectio mortuorum erit miraculosa, quamvis speretur ex fide, quæ ad gratiam spectat.

4. Amplius, quum Deo sint omnia æque possibilia, imo facillima, nihil miraculosum vocatur per comparationem ad divinam virtutem, sed per comparationem ad naturalem potentiam, quam excedit. Quo ergo effectus naturalem virtutem magis transcendit, eo miraculosior est. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Primo, quantum ad substantiam facti, ut penetratio dimensionum, retrocessio solis vel statio : quæ nullo modo per naturam fieri possunt. Et hæc primum locum obtinent inter miracula. Secundo, est iste excessus, non quantum ad id quod fit, sed quoad id in quo fit, ut suscitatio mortui, illuminatio cæci : potest enim natura alicui influere vitam et visum, sed non mortuo neque cæco. Et hæc sortiuntur secundum inter miracula locum. Tertio, quantum ad modum seu ordinem faciendi, ut quum mare subito densatur in nubes et pluvias virtute divina (quod tamen natura successive facere potest), sicut orante Elia factum cognovimus. Ista vero in- III *Reg.* XVIII, 42-45. fimum obtinent locum inter miracula. Et in singulis horum inveniuntur diversi gradus, secundum diversitatem excessuum : ex quibus elucescit, qualiter unum miraculum majus sit alio.

ARTICULUS CXLV.

1. *Utrum unus angelus illuminet alium.* 2. *An moveat voluntatem alterius.* 3. *An inferior angelus possit illuminare superiorem.* 4. *An superior inferiorem illuminet de omnibus quæ cognoscit.*

1. SICUT inductum est, duo ad intelli- QUÆSTIO 106. gendum concurrunt, videlicet vis intellectiva, atque intelligibilis species :

et secundum utrumque unus angelus ali- A ium illuminat. Lumen quippe, prout ad intellectum pertinet, non est nisi manifestatio veritatis, juxta illud Apostoli : *Ephes.* v, 13. Omne quod manifestatur, lumen est. Per hoc ergo unus illuminat alium, quod veritatis cognitionem ei infundit. Quemadmodum ergo in corporalibus rebus virtus corporis inferioris fortificatur ex præsentia virtutis corporis fortioris, ut minus calidum amplius calefit magis calido sibi præsente ; sic vis intellectiva angeli inferioris confortatur ex præsentia angeli B superioris, vel per conversionem superioris virtutis ad ipsum. Hoc namque in spiritualibus agit ordo conversionis, quod in corporalibus ordo localis propinquitatis. Iterum, angelus altior species intelligibiles inferioris angeli perficit. Nam species angelorum superiorum universaliores sunt speciebus angelorum inferiorum ; et per unam eamdemque speciem plura atque distinctius cognoscunt, quam inferiores : quemadmodum sapiens homo ex uno principio vel propositione propo- C sita plura advertit et elicit, quam homo indoctus. Angeli ergo superiores cognitionem suam quodammodo dividunt, et inferioribus eam tradunt prout capaces consistunt, ut quintodecimo capitulo Cœlestis hierarchiæ Dionysius docet. — Verumtamen, divinam essentiam omnes immediate conspiciunt ; nec circa eam unus illuminat alium, sed quantum ad cognitionem divinorum effectuum : quos et quorum rationes tanto plenius sciunt, quo superiores sunt et Deum clarius vident. Unde D de cognitione divinæ essentiæ accipi potest quod ait Propheta : *Jer.* xxxi, 34. Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum : omnes enim agnoscent me. Sciendum quoque, quod angelus unus non influit alteri aliquod novum lumen, vel naturæ, vel gratiæ, aut gloriæ ; sed confortat lumen naturale. Et sic verum est quod Augustinus affirmat in libro LXXXIII Quæstionum : Rationalis mens a solo Deo immediate formatur.

2. At vero voluntas immutatur dupliciter : uno modo, ex parte objecti ; secundo, ratione potentiæ voluntativæ. Primo modo voluntas movetur a bono, et ab eo qui voluntati ostendit suum objectum, scilicet bonum. Nullum tamen bonum efficaciter et plene movet voluntatem, nisi universale perfectumque bonum, videlicet Deus, ut dictum est. Nihil quoque ostendit voluntati creatæ divinam bonitatem sicuti est, nisi Deus. Angelus ergo voluntatem movere non valet sufficienter et plene, nec sicut objectum, nec sicut ostendens illud ; sed solum ut quoddam particulare bonum, et voluntatem inclinans, ostendendo bona creata in Deum ordinata : unde ad amorem creaturæ movere potest, vel Dei ex creaturis. Verum ex parte potentiæ, nihil potest voluntatem movere nisi causa voluntatis, quæ solus est Deus. Inclinatio enim in volitum, est actio voluntatis. Sed hanc inclinationem ille dumtaxat immutare valet, qui vim volendi donavit : quemadmodum naturalem inclinationem immutare non potest nisi auctor naturæ. — Non solum autem inferiores angeli a superioribus illuminantur, sed purgantur et perficiuntur, secundum Dionysium octavo capitulo Cœlestis hierarchiæ. Purgatio vero atque perfectio proportionabiliter ad illuminationem se habent. Idcirco, sicut Deus illuminat intellectum, et movet affectum seu voluntatem angelorum ; sic purgat et perficit utrumque, auferendo utriusque defectus, et tradendo utrique perfectiorem suæ bonitatis participationem illamque perficiens. Angelus vero, quia intellectum solum illustrat, ideo illum dumtaxat purgat ac perficit. Nam, secundum Dionysium, purgatio est a nescientia ; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui finis est veritas cognita. Unus tamen potest inducere alium ad Dei amorem per modum suadentis, ut tactum est.

3. Amplius, sicut unus ordo continetur sub alio, et ordinatur ad alium ; sic una causa subest alii, et ordinatur ad aliam.

Et ergo aliquid fieri potest secundum ordinem superiorem, prætermisso processu ordinis inferioris, quatenus inferiora reducantur in causam supremam : sicut omittitur jussio præsidis propter regis mandatum. Et sic Deus aliqua operatur circa homines præter ordinem corporalium causarum, quatenus reducantur ad ipsum. Omissio autem ordinis spiritualium substantiarum nequaquam pertinet ad ordinem hominum in Deum, quoniam ille ordo nobis ignotus est : ideoque nunquam prætermittitur. Patet ergo, quod angelus inferior superiorem nunquam illuminat. In cœlesti namque hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Sic autem non est in hierarchia ecclesiastica, in qua sanctiores, sæpe sunt gradu, vel etiam scientia, inferiores. Unde Dionysius asserit hanc Divinitatis legem immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.

4. Insuper, omnes creaturæ ex divinæ bonitatis imitatione hoc habent, ut bonum quod perceperunt diffundant, aliisque communicent, sicut in naturalibus cernimus. Sol enim lumen, et fons rivum, ignisque calorem, emanant. Quum ergo sint angeli in perfectissima divinæ bonitatis participatione, decet ut nihil sibi proprium servent, sed totum quod Deo revelante cognoscunt, inferioribus angelis secundum capacitatem eorum insinuent. Unde et archiapostolus Petrus monet :
1 *Petr.* IV, 10. Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, ut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Verumtamen, angeli superiores manent in cognitione perfectiores : nam altiori modo cognoscunt, ideoque scientia eorum universalior appellatur. — Ex quibus elicitur, quod angeli, qui Christo ascenden-
Is. LXIII, 1. te interrogaverunt, Quis est iste qui venit de Edom, etc.? non penitus mysterium Incarnationis ignoraverunt, sed imperfecte illud sciverunt, pleniusque edocti sunt. Item, usque ad diem judicii, semper quædam nova supremis angelis revelantur de pertinentibus ad mundi dispositionem, et maxime electorum salutem : et sic de talibus superiores semper illuminare possunt inferiores.

ARTICULUS CXLVI.

1. *An unus angelus alteri loquatur.* 2. *An inferior loquatur superiori.* 3. *An angelus Deo loquatur.* 4. *An in tali locutione aliquid operetur localis distantia.* 5. *Et utrum locutionem unius ad angelum alium omnes cognoscant.*

1. VOLUNTAS præterea, sicut præhabitum est, movet intellectum ut actu intelligat. Res vero intellecta primo est in intellectu habitualiter secundum memoriam; secundo, actualiter per actualem considerationem; tertio, per comparationem ad aliud. Quod autem aliquid actualiter consideretur quod habitualiter scitur, est per voluntatis imperium. Habitus namque est, quo quis quum voluerit utitur. Similiter quoque, quod conceptus mentis ordinetur ad alium, est voluntate movente. Dum vero intellectus actu considerat quod habitualiter in se tenet, loquitur sibi ipsi : quæ locutio est conceptus internus ac verbum mentale. Dum vero aliquis alteri conceptum suum pandit, tunc alteri loquitur. Per hoc ergo unus angelus alteri loquitur, quod proprium mentis conceptum alteri per voluntatem ostendit. Non enim aliud est loqui, quam alteri mentis conceptum manifestare. Hæc autem locutio non indiget corporea voce neque sensibili signo, sicut in nobis, quum angeli immateriales consistant. Quæstio 107.

2. Denique omnis illuminatio est locutio, non autem econtra. Angelum vero angelo loqui, est suum conceptum ad alium per voluntatem ordinare. Quæ autem mente concipiuntur, ordinari possunt ad duo, videlicet ad Deum, et item ad voluntatem intelligentis. Manifestatio ergo veritatis,

prout a Deo dependet (qui est regula veritatis), locutio dicitur et illuminatio ; sed prout dependet a voluntate intelligentis, non est nisi locutio. Non enim pertinet ad perfectionem unius, agnoscere quid alter velit vel sciat, secundum quod illud a sua voluntate dependet : quia voluntas creata non est lux, nec veritatis mensura. Inferiores ergo angeli loqui possunt superioribus, et econtra, quia non omnis locutio est illuminatio.

3. Insuper, angelus Deo loqui potest : non utique aliquid ei communicando, dando, vel innotescendo ; sed potius a Deo aliquid recipiendo, videlicet ejus voluntatem de agendis consulendo, vel ejus majestatem admirando.

4. Præterea locutio angelorum ad invicem, est intellectualis operatio. Talis vero operatio abstracta est a loco et tempore : et ergo localis distantia collocutionem angelorum non impedit. Nam sicut loci distantia non impedit quin unus alium possit videre, ita non impedit quin alium possit audire. Quod vero Isaiæ sexto dicitur, Clamavit alter ad alterum, non designat corporeæ vocis exaltationem, sed magnitudinem rei dicendæ, vel fervorem affectus. Tanto enim quis minus clamat, quanto minus desiderat, secundum Gregorium.

Is. vi, 3.

5. Amplius, ut nunc ante prædictum est, per hoc angelus loquitur angelo, quod mentis suæ conceptum per voluntatem ad alium ordinat. Potest autem angelus sic suum conceptum referre ad unum, quod non ad alium. Ideo non oportet ut omnes angeli noscant quid unus eorum alteri loquitur. Illuminationes tamen sunt cunctis communes et ad omnes perveniunt. Nam, secundum Dionysium quintodecimo capitulo Cœlestis hierarchiæ, unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. Illuminatio namque est de his quæ a prima veritate omnium operatrice emanant. Locutio autem esse potest de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ.

ARTICULUS CXLVII.

1. *Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ.* 2. *An in una hierarchia sit tantum unus ordo.* 3. *An in uno ordine sint plures angeli.* 4. *Et an distinctio hierarchiæ et ordinis sit a natura.*

1. EST autem hierarchia sacer principatus. In principatu vero esse oportet principem, et multitudinem ei subjectam et sub eo ordinatam. Quum ergo sit unus omnium princeps, ex hac parte est omnium intellectualium creaturarum una hierarchia sub uno principe Deo. Unde et Augustinus duas civitates seu societates inducit, libro de Civitate Dei : unam bonorum, tam angelorum quam hominum ; aliam vero malorum. Si autem consideretur principatus ex parte multitudinis, sic hierarchia dicitur una, secundum quod multitudo uno eodemque modo recipere potest principis gubernationem. Quoniam ergo homines divinas illuminationes recipiunt sub sensibilibus formis, angeli vero in intellectuali puritate, aliam esse oportet hierarchiam angelicam atque humanam, prout a Deo diversimode illuminantur. — Rursus, angeli diversimode a Deo illustrantur. Nam superiorum species atque cognitio, universaliores perfectioresque consistunt, ut sæpe ostensum est. Rationes autem de quibus angeli divinitus illuminantur, tripliciter considerantur. Primo, prout a summa veritate emanant : et hoc modo eas recipere, ad primam respicit hierarchiam, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in Divinitatis vestibulis collocatur, secundum Dionysium septimo capitulo Hierarchiæ cœlestis. Secundo, prout a causis creatis universalibus aliqualiter jam multiplicatæ atque divisæ dependent : et hic est modus mediæ hierarchiæ. Tertio, prout singularibus applicari possunt : et sic recipiuntur ab infima hierarchia. — Ex quibus elucescit eos errare, qui in divinis personis hierarchiam constituunt, quam su-

QUÆSTIO 108.

percœlestem appellant. Hoc nempe est A contra intentionem Dionysii, qui tertio Cœlestis hierarchiæ capitulo ait, quod ordo hierarchiæ est alios purgare, illuminare, perficere ; alios purgari, illuminari ac perfici : quod a divinis personis alienissimum est.

2. Amplius, ratio hierarchiæ diversitatem ordinum exigit. Non enim esset multitudo ordinata, si ordinis diversitas ei abesset. Hæc vero diversitas ordinis, secundum diversos actus atque officia consideratur, quemadmodum in regimine ci- B vitatis videmus. Sed omnis ista diversitas ad quoddam ternarium potest reduci : quælibet enim multitudo habet principium, medium, et finem. Unde, sicut in civitate sunt tres hominum ordines, scilicet summorum (ut optimatum), mediorum, et inferiorum ; sic in qualibet hierarchia angelica distinguuntur tres ordines, secundum varia officia et actus diversos. Sed omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet summum, medium, et infimum. Propter quod in qualibet hierarchia Dio- C nysius ponit tres ordines. Sciendum vero, quod ordo uno modo accipitur pro ordinatione diversos gradus includente : et sic Dionysius ait, quod hierarchia sit ordo. Secundo, dicitur ordo unus gradus : sicque sunt tres ordines sub una hierarchia.

3. At vero, quo aliquis naturas rerum plenius noverit, eo potest gradus et ordines, actus atque officia, distinctius determinare. Nos autem angelos imperfecte cognoscimus, secundum Dionysium. Et ergo eorum distinctionem ac ordinem non nisi D in communi assignare valemus, quamvis singuli a se invicem sint distincti. Et ergo in uno ordine plures angeli continentur : qui tamen inter se distinguuntur natura, actu, officio ; imo quilibet proprium ordinem habet multo amplius quam sidera cœli. Idcirco in quolibet ordine ponit Dionysius primos, medios, ac ultimos. Unde angeli unius ordinis non sunt simpliciter æquales, sed solum in genere.

4. Adhuc autem, distinctio gubernationis pensatur secundum habitudinem ad fines diversos. Duplex autem est finis intellectualis creaturæ, videlicet : Naturalis, prout Deum cognoscit et diligit secundum naturalem facultatem : et per respectum ad hunc finem distinctio hierarchiæ ac ordinum est a natura seu secundum naturalia dona. Secundus est finis intellectus creati supernaturalis, videlicet sempiterna Divinitatis immediata et clara fruitio. Secundum comparationem ergo ad hunc finem, distinctio hierarchiæ et ordinis angelorum est dispositive vel inchoative a natura ; completive vero, secundum dona gratuita quæ illis collata sunt secundum dignitatem et capacitatem naturæ, juxta præhabita. Homines vero sunt omnes speciei ejusdem. Unde distinctio hierarchiæ ecclesiasticæ est solum secundum dona gratiæ, non secundum diversitatem naturæ.

ARTICULUS CXLVIII.

1. *De nominibus atque proprietatibus singulorum ordinum.* 2. *De comparatione quoque ordinum angelicorum ad invicem.*

1. TRIPLICITER denique inest aliquid alteri, scilicet : per proprietatem, ut quod rei ex propria natura adæquate et proprie competit, ut risibile homini ; per excessum quoque, ut calor soli, et perfectiones creaturarum Deo ; et etiam per participationem, ut deitas creaturis, secundum illud : Ego dixi, Dii estis. Quum *Ps. LXXXI, 6.* ergo nomina rerum et etiam angelorum, proprietates debeant significare eorum quorum sunt nomina, non debent imponi ab illo quod est rei conveniens per excessum vel participationem, sed ab eo quod ei soli et proprie competit. Spirituales autem perfectiones angelicorum spirituum habent diversos gradus. Unde superior perfectio convenit superioribus ordinibus per proprietatem, inferiori vero per participationem : similiter inferior perfectio convenit ordini inferiori per proprieta-

tem, superiori autem secundum excessum. A Unusquisque tamen ordo a sua propria perfectione denominatur. Sicque Dionysius exponit nomina ordinum secundum consequentiam perfectionum. Gregorius vero in expositione eorum, magis videtur officia exteriora attendere. Nam secundum eum, Angeli sunt qui minima nuntiant; Archangeli, qui maxima; Virtutes, per quos miracula frequentius fiunt; Potestates, quibus adversæ potestates arceantur; Principatus, qui bonis quoque spiritibus præsunt. — Itaque, secundum Dionysium, B omnes spiritus angelici, in quantum sunt manifestatores divinorum effectuum, Angeli nominantur. Nomen vero Virtutum dupliciter sumitur : Primo, prout est medium inter essentiam et operationem : et sic omnes spiritus cœlestes dicuntur virtutes, sicut dicuntur cœlestes essentiæ. Secundo, nomen Virtutum designat excessum fortitudinis, et ita est proprium nomen ordinis : importat enim, secundum Dionysium octavo capitulo Cœlestis hierarchiæ, virilem et inconcussam fortitudi- C nem ad divinas actiones sibi congruentes, et ad suscipiendum divina. Gubernatio vero aliter spectat ad Dominationes, aliter ad Potestates, aliterque ad Principatus : dominorum enim non est nisi præcipere quid sit agendum, potestatum vero est præcepta ad opus ordinare, principatuum vero est primitus talia exsequi. Item, nomina Seraphim et Cherubim non imponuntur a caritate et scientia, sed ab excessu caritatis et plenitudine scientiæ. Semper tamen in ipsis angelorum ordi- D nibus excellentia ordinis inferioris continetur in excellentia ordinis superioris, sed non econtrario. Throni quoque, secundum Dionysium, dicuntur ad similitudinem materialium sedium, scilicet quia sunt apti recipere Deum in se et illuminationes divinas ad inferiores deferre; extenduntur etiam immediate ad Deum, cognoscendo in ipso divinorum rationes effectuum, quia ad primam pertinent hierarchiam.

2. Porro prima hierarchia accipit rationes rerum in Deo; secunda, in causis universalibus; tertia autem determinat eas ad speciales effectus. Deus quoque est finis angelorum et omnium creaturarum. Unde ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam, universalis dispositio de agendis; ad ultimam, applicatio dispositionis ad opus. Hæc quippe tria in qualibet operatione inveniuntur. Idcirco Dionysius considerans ordinem angelicarum proprietatum ex ipsis nominibus ordinum, illos posuit ordines in prima hierarchia, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, videlicet Seraphim, Cherubim, Thronos. In media vero hierarchia posuit ordines quorum nomina universalem dispositionem designant, puta Dominationes, Virtutes, Potestates. Sed Principatus, Archangelos et Angelos in ultima hierarchia locavit, quoniam nomina eorum operis exsecutionem important. — Circa finem vero aliquis tripliciter potest se habere : primo, ipsum considerando; secundo, perfectam ipsius notitiam recipiendo; tertio, suam intentionem in ipso figendo. Throni ergo se habent ad Deum omnium finem primo modo : nam ad hoc elevantur quod Deum in se familiariter capiunt, rationesque rerum in ipso immediate conspiciunt. Et quia hoc est commune toti primæ hierarchiæ, quemadmodum commune est omnibus ordinibus manifestare divinas illuminationes; ideo Throni dicuntur ab illo quod toti primæ hierarchiæ commune est, quemadmodum infimus chorus vel ordo nomen sortitur ab illo quod cunctis ordinibus est commune, ut dicatur ordo Angelorum : nam ordo infimus nullam excellentiam addit supra communem manifestationem. Cherubim vero se habent ad Deum omnium finem, secundo modo : nam excellentiam hanc superaddunt Thronis, quod divina secreta eminenter cognoscunt. Seraphim quoque tertio modo se habent ad Deum omnium finem : excellunt enim in hoc quod ipsi Deo summo infiguntur et

uniuntur. Cujus simile cernimus in principatu terreno. Quidam enim sunt qui immediate regem accedere et alloqui possunt, aliqui ultra hoc regis secreta agnoscunt, nonnulli vero ultra hoc semper ei adhærent atque adsistunt. Primis horum assimilantur Throni, secundis Cherubim, tertiis Seraphim. — Demum ad gubernationem pertinent tria, scilicet : definitio agendorum, et hoc est Dominationum ; dare facultatem implendi agenda, et hoc est Virtutum ; ordinare per quem modum et ordinem definita exsequi debeant, et hoc est Potestatum. — In exsecutione vero sunt quidam quasi inchoantes actionem, et alios ad agendum ducentes ac dirigentes, et hoc est Principatuum ; alii vero per se exsequuntur, et hoc est Angelorum ; alii medio modo se habent, quod ad Archangelos attinet. — Itaque summus ordo primæ hierarchiæ affinitatem habet cum ultima superbeatæ Trinitatis persona, quæ et dicitur amor.

ARTICULUS CXLIX.

1. *Utrum ordines durent post diem judicii.* 2. *Et an homines assumantur ad ordines angelorum.*

1. DUO insuper considerari possunt in ordinibus angelorum, videlicet : Distinctio graduum secundum differentiam naturæ et gratiæ : et quantum ad hoc, ordines nunquam cessabunt, sicut nec natura eorum corrumpetur, nec gloria desinet, quæ correspondebit merito præcedenti. Secundo, considerantur angelici ordines quantum ad exsecutionem officiorum. Hæc autem exsecutio cessabit post diem judicii, quoad hoc quod ordinatur ad perducendum homines ad ipsum Deum; sed manebit prout consistit in consecutione ultimi finis, seu adeptione Dei. Et sic patet, quod ordines angelorum quoad exsecutionem exterioris ministerii, aliquo modo manebunt, et aliquo modo cessabunt : quemadmodum ait Apostolus, quod

A Christus evacuabit omnem Principatum et Potestatem, quum reddiderit regnum Deo et Patri. I Cor. xv, 24. Item actiones hierarchicæ in angelis remanebunt, videlicet mutua purgatio, illuminatio atque perfectio : non quantum ad novas influentias, sed quantum ad conservationem. Nam sicut inferiores illuminantur per superiores, sic cognitio inferiorum dependet ex illustratione superiorum : non solum quantum ad novam acquisitionem, sed etiam quoad scientiæ conservationem. Consimiliter homines B qui per angelorum officium ad beatitudinem pervenerunt, aliquam habebunt illustrationem per angelorum officia.

2. Præterea, si ordines angelorum attendantur quantum ad distinctionem naturæ, sic homines non assumuntur ad eos, sicut nec fiunt angeli, vel naturæ angelicæ : sic enim propriam naturam amitterent. Si vero pensentur ordines secundum dona gratiæ, sic homines assumuntur ad eos. Et quia distinctio gratiæ est formale ac C completivum in ratione ordinis, distinctio autem naturæ quasi materiale ; ideo simpliciter concedendum est, homines ad angelorum ordines transferri. Et qui oppositum asserit, Christo contradicit dicenti : Filii resurrectionis erunt sicut angeli. Luc. xx, 36. Rursus, duodecimo de Civitate Dei Augustinus testatur, quod una erit societas angelorum et hominum, non duæ. Idcirco hi quoque desipiunt, qui solos perfectos vel virgines affirmant assumendos ad ordines angelorum. D

ARTICULUS CL.

1. *An in dæmonibus sint ordines.* 2. *An sit inter eos prælatio.* 3. *An unus alium illuminet.* 4. *Et an subjiciantur prælationi angelorum sanctorum.*

1. ORDO præterea in dæmonibus perseverat, sicut et alia naturalia dona, si ordinem consideremus quantum ad distinctionem naturalium perfectionum, ut di- Quæstio 109.

ctum est. Si autem loquamur de ordine A quantum ad gradus gratiarum : sic dæmones habuerunt ordinem, quia in gratia erant creati ; sed illum peccando perdiderunt. Nunquam tamen habuerunt gratiam consummatam seu gloriam. Quod vero sint ordines in dæmonibus quoad primum modum, elucescit ex verbo Apostoli ad Ephe-
Ephes. VI, 12. sios ultimo : Non est, inquit, nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principatus et potestates, etc. Quamvis vero de singulis ordinibus aliqui cecidisse credantur, non tamen nomina B omnium ordinum dæmonibus adscribuntur. Nomen enim Seraphim ab ardore amoris imponitur ; nomen vero Thronorum, ab inhabitatione divina ; nomen autem Dominationum libertatem importat : quæ omnia peccato opponuntur. Unde apostatis angelis talia nomina adscribenda non sunt.

2. Denique, sicut in dæmonibus permanet ordo, sic et prælatio. Sicut enim unus est alio perfectior in natura, sic actio alterius sibi subjicitur. Et sic actiones dæmonum coordinantur sicut et species eo- C rum : actio enim sequitur modum essendi seu qualitatem naturæ. Sicut autem ordo dæmonum ex divina est sapientia, sic eorum prælatio fundatur in divina justitia. Ipsi vero concordiam veram inter se non habent : et illa quam videntur habere, non venit ex amicitia, sed ex communi nequitia qua homines oderunt. Sic ergo in dæmonibus est naturalis prælatio. Unde glossa primæ ad Corinthios quintodecimo dicit, quod quamdiu mundus durat, angeli angelis, homines hominibus, et dæmo- D nes dæmonibus præsunt. Sed hæc prælatio dæmonum redundat in majorem miseriam superiorum.

3. At vero illuminatio est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum omnis veritatis fontale principium. Dæmones autem nihil referunt ad Dei honorem, nec volunt se mutuo ad Deum reducere : et ergo unus nequaquam illuminat alium, quamvis mutuo loquantur eo modo quo angeli.

4. Adhuc autem, quum ex hoc una creatura alteri præsit, quod Deo vicinior est atque similior, decet angelos sanctos Deo fruentes dæmonibus dominari, eosque regere, et dæmones subjici angelis bonis. Quædam etiam revelant dæmonibus, quemadmodum assessores judicis pandunt tortoribus secreta judicis.

ARTICULUS CLI.

1. *Utrum creatura corporalis administretur per spiritualem.* 2. *An ei ad nutum obediat.* 3. *An ab ea immediate moveri possit.* 4. *Et an angeli boni vel mali miracula facere queant.*

1. VIRTUS proinde inferior et particularis ac materialis, a virtute superiori et universali et incorporali administratur et regitur, sicut in rebus humanis videmus. Virtus enim ballivi a principe regitur, virtusque corporis ab anima. Quum ergo substantiæ spirituales, videlicet angeli, sint rebus corporalibus digniores et efficaciores, oportet ut corporales substantiæ a spiritualibus gubernentur, quemadmodum tertio de Trinitate fassus est Augustinus. — Verumtamen Aristoteles, ponens corpora cœlestia moveri a substantiis separatis, quarum numerum assignavit juxta numerum motuum cœlestium, opinatus est spirituales substantias non habere immediatum effectum in ista inferiora, sed solum agere in corpora inferiora per motum cœlestem : non enim loquebatur nisi de operatione seu actione atque effectu naturali. Sed nos cogimur dicere, quod spirituales substantiæ immediatum effectum habent in inferiora : multa namque contingunt in eis quæ naturali virtute et ordine fieri nequeunt. Plato autem posuit omnia sensibilia a formis separatis immediate profluere. Avicenna vero, cum Aristotele formas separatas quæ essent sensibilium species negans, unam posuit substantiam separatam, quam vocavit intellectum agentem, Quæstio 110.

qui præesset sphæræ activorum et passivorum, et immediate in eam operaretur. — Doctores demum fidei cum Platone posuerunt diversis rebus corporeis diversas esse præpositas spirituales substantias. Dicit namque Augustinus libro LXXXIII Quæstionum : Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. Et secundum Damascenum, diabolus fuit ex eis spiritibus angelicis qui erant prælati orbi terrestri. Origenes
Num. XXII, 27. quoque super illud Numerorum, Quum vidisset asina angelum, etc., Opus est, inquit, mundo angelis qui præsunt super bestias, et præsunt talium nativitati, vegetabilium plantationi ceterarumque rerum incrementis. Sed hæc præsidentia non est ex determinatione naturæ angelicæ, quum infimus angelus altiorem virtutem habeat quam talia exigant; sed ex ordine divinæ sapientiæ. Et sicut, secundum Gregorium, ad ordinem Potestatum spectant omnes angeli qui spiritibus malis præsident, eosque coercent ; sic ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui potestatem habent super res pure corporeas : nam horum ministerio miracula fieri solent.

2. Denique, si formæ materialium essent omnino ab extra, vel ab ideis, secundum Platonem, vel ab intelligentia ultima, secundum Avicennam, sic quod agentia particularia solum disponerent materiam ad formæ receptionem : tunc materia obedire posset ad nutum substantiis separatis, maxime si materia esset ab eis creata, ut posuit Avicenna. Sed quoniam ista opinio sæpe destructa est, ac sæpe probatum quod solus Deus est causa materiæ, et quod formæ educantur de potentia materiæ ; ideo soli Deo servit materia ad nutum, et non angelis neque dæmonibus.

3. Porro, secundum Dionysium septimo capitulo de Divinis nominibus, Deus conjungit infimum superioris ordinis cum supremo inferioris. Angelus ergo, ratione suæ spiritualis naturæ et dignitatis atque virtutis, agere potest immediate in naturam corporalem, quantum ad motum localem, qui utique est perfectissimus motus. Angelus ergo potest corpus aliquod immediate movere : sicut fluxus refluxusque maris sequitur motum lunæ.

4. Insuper, ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid fiat præter ordinem naturæ particularis (sic enim faceret miraculum qui lapidem projicit sursum) ; sed oportet ut fiat præter ordinem totius naturæ creatæ : et sic Deo proprium est miracula facere, de quo scriptum est, Qui *Ps.* CXXXV, 4.
facit mirabilia magna solus. Angeli tamen dicuntur miracula facere, quia propter eorum desiderium Deus miracula agit : sicut et homo miracula facere perhibetur, quoniam eo orante, Deus talia operatur, vel quia ministerium exhibent in operatione miraculi. Verumtamen dæmones aliqua agere possunt ex naturali industria, per occulta rerum semina, quorum nos ignoramus virtutem, sicut per magos Pharaonis fecerunt. Talia ergo, etsi sint miracula quoad nos, non tamen simpliciter, quia in potestate naturali creaturæ est quidquid efficiunt.

ARTICULUS CLII.

1. *An angelus possit illuminare intellectum humanum.* 2. *An possit immutare ejus affectum,* 3. *vel imaginationem,* 4. *aut sensum.*

1. EX præinductis innotescit, quod sicut infima hierarchia cœlestis illuminatur a media, sic hierarchia ecclesiastica vel humana illuminatur ab hierarchia angelica ultima. Et sic angelus illuminat intellectum humanum, confortando ejus virtutem intellectivam, per sui luminis irradiationem, et item per intelligibilium specierum influxum. Sed has species angelus superior influit angelo inferiori spiritualiter, nude et pure. Intellectus vero hominis non est in præsenti capax talium specierum, nisi proponantur sibi sub imaginibus sensibilium formarum, quum naturale sit ei intelligere speculando phanta- QUÆSTIO III.

smata. Et secundum Dionysium, impossibile A est aliter nobis lucere divinum radium, nisi circumvelatum variis velaminibus sensibilium specierum.

2. Præterea, ut ante præhabitum est, solus Deus movere potest voluntatem creatam tanquam motor intrinsecus, quum ipse solus sit causa et conditor voluntatis, dans ei virtutem per quam inclinatur in rem : et ergo Deus dumtaxat inclinationem voluntatis immutare potest. Angelus vero potest eam movere sicut proponens seu ostendens ei aliquid ad volendum. B Rursus, voluntas movetur a passionibus appetitus sensitivi : nam ex concupiscentia vel ira, voluntas diversimode inclinatur. Sicque spirituales substantiæ voluntatem possunt movere secundum quod hujusmodi passiones ac motus possunt in appetitu sensitivo excitare. Voluntas tamen non cogitur, sed libera manet. Et secundum hunc modum dicit Beda dæmones esse malarum cogitationum incensores, et Damascenus, immissores : non eas directe causando, quum virtus cogitativa C voluntati subjaceat, sed in suadendo et cooperando.

3. Porro ostensum est jam, quod corporalis natura naturaliter subdita est spiritualibus substantiis quantum ad motum localem, sic quod ea facere possunt in rebus corporeis, quæ per motum localem possunt produci. Visiones autem imaginariæ causantur frequenter ex motione locali corporalium spirituum atque humorum, in quibus species seu sensibilium impressiones servantur. Unde in dormientibus D fiunt apparitiones ac si res ipsæ essent præsentes, propter descensum sanguinis vel humorum ad sensum communem : in quibus similitudines rerum simul descendunt, et sensui interiori repræsentantur quandoque tam fortiter, ut etiam vigilantibus quædam appareant velut præsentia, ut in phreneticis. Quum ergo tales locales immutationes facere possint in nobis spirituales substantiæ, certum est quod angeli et dæmones naturali sua virtute immutare possint imaginationem : non tamen imprimendo formam sensibilem nunquam sensu exteriori perceptam (aliter cæcus natus posset imaginari colores) : primum enim principium phantasiæ est sensus exterior ; sed per motum localem spirituum atque humorum. Angelus quoque interdum simul intellectum illuminat, ut imaginata intelligat ; sed non semper hoc facit.

4. Amplius, sensus exterior dupliciter immutari potest, videlicet : A principio intrinseco. Nam interioribus perturbatis humoribus atque spiritibus, sensus quoque exterior immutatur : quemadmodum lingua humore infecto cholerico, omnia putat amara. Secundo, a principio extrinseco, puta objecto. Utroque autem modo angelus potest sensum immutare. Nunc enim ostensum est quod interiores humores ac spiritus possit movere. Potest item corpus aut formam sensibilem sensui foris objicere, vel recenter formando, vel quod ante formatum est : sicut dum corpus assumit et in eo apparet, ut habitum est.

ARTICULUS CLIII.

1. *An angeli mittantur in ministerium.* 2. *An omnes mittantur.* 3. *An qui mittuntur adsistant.* 4. *Et de quibus ordinibus mittantur.*

1. MODO late declaratum est, quemadmodum inferiora per superiora regantur, et quod creatura corporalis per spiritualem administretur. Quum ergo sit angelus homine altior atque simplicior, competit ei circa hominem operari. Quum itaque non sit ubique, sed sit ubi operatur : quando alicubi operatur ubi ante non operabatur, ibi de novo incipit esse ex divino imperio. Tunc mittitur, et habet se tanquam minister : nam opus suum ex divino imperio efficit, ipsumque suum effectum ad Deum refert ac ordinat. Minister enim est sicut instrumentum intelligens. Non autem impeditur contemplatio Quæstio 112.

angeli per ejus externum obsequium seu occupationem exteriorem, quemadmodum contemplatio hominis. Nam angeli regulant omnes suas exteriores operationes per solum intellectum, et ergo una non impedit aliam : quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit aliam, sed causat et adjuvat eam. Homo vero exteriori actioni intendit secundum vires sensitivas : quarum actiones tanto amplius operationem intellectus retardant, quanto vehementiores fortioresque fuerint.

2. Præterea, secundum legem rebus a divina sapientia inditam, inferiora reguntur per superiora. Sed in rebus corporalibus hic ordo sæpe non observatur, Deo dispensante propter ordinem altiorem, secundum quod expedit ad gratiæ declarationem, ut in illuminatione cæci nati suscitationeque mortui, quæ a Deo immediate fiunt, sine ordine causarum intermediarum. Deus quoque posset hominibus immediate secreta revelare, vel angelo inferiori non per superiorem angelum; sed secundum communem legem ita non facit. Idcirco quidam dixerunt, quod secundum communem legem, non mittuntur angeli superiores, sed inferiores; ex aliqua tamen speciali ratione seu divina dispensatione, interdum mittuntur et superiores. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Ordo enim angelorum attenditur secundum dona gratiarum. Ordo vero gratiæ summus est : unde non habet ordinem superiorem propter quem prætermittatur, quemadmodum ordo naturæ omittitur propter ordinem gratiæ. Item, ordo naturæ relinquitur propter fidei confirmationem. Ad hanc autem confirmationem nihil valeret prætermissio ordinis gratiæ : nam talis prætermissio a nobis percipi non valeret. Rursus, nullum est tam magnum ministerium, quod per inferiores exsequi nequeat. Nam, secundum Gregorium, Archangeli sunt qui summa annuntiant. Hinc est quod ad Mariam non quilibet, sed Gabriel mittitur : qui tamen summum ministerium exhibuit inter omnia divina ministeria, quippe qui Verbi incarnationem insinuavit. — Verumtamen, sicut in divinis personis duplex est missio, scilicet alia invisibilis, ratione gratiæ seu spiritualis effectus, alia visibilis, secundum creaturam corpoream vel assumptam vel foris exhibitam; sic in angelis est duplex missio : una, secundum exteriorem operationem circa corporales creaturas, et sic non omnes mittuntur; alia est missio angelorum interior, secundum intellectuales actiones, prout unus illuminat alium : et sic omnes mittuntur. Sicque intelligendum est quod ait Apostolus : Nonne omnes administratorii spiritus sunt in ministerium missi, etc.? (Hebr. I, 14.) Vel dicendum, quod Apostolus intendit ibi probare excellentiam novæ legis præ veteri : et ergo non loquitur nisi de angelis quorum ministerio lex vetus exhibita est. Ideoque simpliciter dicendum est cum Dionysio, quod superiores angeli nunquam mittuntur ad exterius ministerium. Quod vero Isaias ait, Volavit ad me unus de Seraphim (Is. VI, 6.), intelligendum est, quod volavit ad eum unus de inferioribus, missus a superiori quodam qui erat de ordine Seraphim. Vel ille dicitur missus de Seraphim, propter effectum : nam labia Prophetæ incendit.

3. Præterea omnes angeli, in quantum divinam essentiam immediate conspiciunt, adsistere dicuntur, secundum Gregorium; sed in quantum soli superiores, videlicet de prima hierarchia, rationes divinorum operum in claritate divinæ essentiæ immediate cognoscunt et aliis pandunt, sic ipsi soli dicuntur adsistere, et inferiores ministrare : quamvis Deo omnes ministrent.

4. At vero, secundum Dionysium septimo capitulo Cœlestis hierarchiæ, proprietates atque officia angelorum ex eorum nominibus nobis innotescunt. Idcirco omnes angeli illorum ordinum foras mittuntur et ministrant, quorum nomina aliquam exsecutionem designant. Nomen autem Dominationum non importat exsecutionem,

sed dispositionem atque imperium de exsequendis : non ergo angeli de ordine Dominationum mittuntur. Omnes autem reliqui ordines inferiores ex suis nominibus exsecutionem important. Angeli enim et Archangeli, ab annuntiando dicuntur. Virtutes vero et Potestates includunt respectum ad actum. Principis quoque est inter alios operantes priorem consistere. Propterea ministrare et mitti, ad quinque hos ordines pertinet, non autem ad quatuor ordines priores. — Verumtamen, secundum Dionysium, plures sunt angeli qui adsistunt, quam qui ministrant. Nam quanto aliquid in rebus creatis est dignius, tanto est magis a Deo intentum et multiplicatum, sicut plenius ante expositum est. Secundum Gregorium vero, plures ministrant quam adsistunt. Et hoc dictis Platonicorum concordat : secundum quos, tanto sunt aliqua pauciora, quanto Deo propinquiora; et quo amplius distant, eo plus multiplicantur. Unde quod scriptum est Danielis septimo, Millia millium ministrabant ei, etc., exponit Gregorius, non multiplicative, sed indefinite. Dionysius vero exponit hoc multiplicative. Et ergo quum postea subjungatur, Decies millies centena millia adsistebant ei, datur intelligi quod multo plures adsistant quam mittantur. Et hæc sententia rationabilior est, sicut probatum est supra. Nullus tamen eorum dicit, quod per prædictum numerum designetur certus numerus vel adsistentium vel ministrantium, quum sint incomparabiliter plures quam numerus ille insinuet.

Dan. VII, 10.

Ibidem.

ARTICULUS CLIV.

1. *An angeli custodiant homines.* 2. *An unusquisque hominum a speciali angelo custodiatur.* 3. *An custodia pertineat ad infimum ordinem.* 4. *An omnis homo habeat angelum custodem.*

QUÆSTIO 113.

1. SICUT deductum est, inferiores intellectus diriguntur per superiores : quemadmodum corpora inferiora, per corpora cœlestia; et universaliter mutabilia ac imperfecta, per invariabilia atque perfecta. Quum ergo intellectus, et item affectus rationalis animæ, sit multipliciter labilis, infirmus et defectuosus, congruit ut per intellectum angelicum dirigatur et adjuvetur. Sic ergo angeli deputantur hominibus in custodiam.

2. Præterea, præinductum est quod divina providentia est specialiter et directe circa res immortales sive perpetuas. Quemadmodum ergo divina providentia se habet ad genera et species corruptibilium rerum, ita se habet ad incorruptibilium rerum individua. Sicut igitur unumquodque genus vel species corruptibilium rerum gubernatur ab uno angelo, sic quodlibet individuum rationalis naturæ, seu quilibet homo, custoditur ab uno proprio angelo. Nam ratione animæ est homo immortalis, et tandem in anima et corpore erit vere perpetuus.

3. Præterea, nuntiare minima, angelorum de infimo choro officium est. Quum ergo prædicta custodia ordinetur ad singulorum salutem, idcirco custodia cujuslibet hominis, prout est quædam singularis persona, spectat ad angelos infimi ordinis : et hæc appellatur custodia particularis. Alia vero est custodia universalis : et ista est multiplex, secundum varios ordines rerum. Quo enim agens est universalius, eo est perfectius. Unde custodia humanæ multitudinis ad Principatus ordinem pertinet, vel forsan ad Archangelos. Est quoque verisimile, quod digniores majoresque angeli infimi chori (in quolibet enim choro sunt primi, medii et ultimi) deputentur his qui ad majorem gloriam sunt electi. Et de illis potest intelligi verbum Chrysostomi, qui ait (super illud Matthæi, Angeli eorum semper vident faciem Patris), non debere accipi de quibuscumque angelis, sed eminentibus.

Matth. XVIII, 10.

4. Porro quilibet homo angelum habet custodem. Hæc enim vita est via ad vitam futuram : in qua multa pericula imminent homini intus ac foris. Idcirco quilibet ha-

bet in præsenti angelum custodientem : et electus habebit in cœlo angelum conregnantem; reprobus autem dæmonem punientem. Advertendum quoque, quod Christus in quantum homo, immediate regulabatur a Verbo Dei; secundum animam etiam fuit comprehensor perfectus : non ergo indiguit angelo. Sed ratione passibilis corporis, erat viator : sicque debebatur ei angelus custos, non tanquam superior, sed ut minister inferior. Unde Matthæi quarto
Matth. IV, 11. habetur, quia accesserunt angeli, et ministrabant ei. Item, in statu innocentiæ habuit homo angelum custodem. Quamvis enim non imminebat sibi periculum ab intus, quoniam ordinatus erat intrinsecus; imminebat tamen ei periculum foris, propter insidias dæmonis. Custodia demum angelica omnibus, etiam præscitis et pessimis, ad multa proficua est, quoniam per eam a malis plurimis retrahuntur : nam et dæmones per angelos sanctos arcentur, ne sicut desiderant, noceant.

ARTICULUS CLV.

1. *Utrum angelorum custodia a nativitate incipiat.* 2. *An semper custodiant homines.* 3. *An doleant de damnatione suorum.* 4. *Et utrum sit pugna inter angelos ratione custodiæ.*

1. QUEMADMODUM refert Origenes super Matthæum, quidam dixerunt angelorum custodiam a Baptismo incipere ; alii, a nativitate : quod Hieronymo amplius placuit. Ait enim : Quanta est dignitas animarum, ut unaquæque angelum habeat ab ortu suæ nativitatis ad sui custodiam deputatum ! Istud enim rationabilius est. Beneficia quippe quæ homini divinitus dantur in quantum est christianus, a Baptismo inchoantur, ut Eucharistiæ perceptio, et alia quædam; quæ autem omni homini impenduntur in quantum rationalem naturam sortitus est, a nativitate sumunt exordium. Tale vero est beneficium custodiæ angelicæ, sicut ostensum

A est. Verum, quamdiu est puer in utero matris, non est corporaliter a matre separatus, sed per quamdam colligationem quodammodo idem cum ea, quemadmodum fructus pendens in arbore est aliquid arboris : ideo probabiliter dicitur, quod angelus qui matris est custos, prolem quoque custodiat in utero exsistentem.

2. Præterea angelorum custodia divinæ est providentiæ exsecutio. Nihil autem divinæ providentiæ unquam subtrahitur, maxime de rebus intellectualis naturæ.
B Nunquam ergo angelus hominem sibi commissum in toto relinquit : sed sicut Deus hominem relinquere dicitur, dum eum in aliquod malum vel pœnæ vel culpæ labi permittit ; sic angeli dicuntur interdum relinquere sibi deputatos, dum sinunt eos in tribulationes seu malum incidere secundum divinorum ordinem judiciorum. Unde Jeremiæ quinquagesimo primo ex persona angelorum dicitur : Curavimus Babylonem, et non est sanata ; derelinquamus ergo eam. Et Isaiæ quinto : Auferam *Jer.* LI, 9. *Is.* V, 5.
C sepem ejus, id est angelorum custodiam, secundum Glossam ; et erit in conculcationem, videlicet domus Israel. Quamvis autem angelus hominem localiter deserat, quum cœlum repetit, non tamen effectum custodiæ subtrahit, quia in cœlo exsistens agnoscit quid homini accidat.

3. Denique dolor atque tristitia non sunt nisi de his quæ repugnant affectui. Quum ergo omnes Beati ordini divinæ justitiæ sint plene immobiliterque conjuncti, non dolent neque tristantur de peccatis vel
D damnatione sibi commissorum. Verumtamen peccata pœnasque hominum, absolute et universaliter loquendo, non volunt, sicut nec nauta projectionem rerum in mare ; sed omnibus pensatis, id est ordine divinæ justitiæ considerato, sic ea volunt sicut et Deus, videlicet permissive quoad culpam, vel active quantum ad pœnam : quemadmodum nauta pensatis periculis, vult mercium projectionem in mare. Quod vero Isaiæ tricesimo tertio dicitur, Angeli pacis amare flebant, ad litteram dictum *Ibid.* XXXIII, 7.

est de nuntiis Ezechiæ regis, qui propter blasphemias Rabsacis flebant ; allegorice vero exponitur de Apostolis et prædicatoribus hominum peccata deflentibus. Dicit autem Origenes super illud Numerorum octavodecimo, Quidquid offerunt primitiarum, etc. : Trahuntur angeli in judicium, an ex eorum negligentia, vel propria ignavia homines lapsi sint. Sed illud intelligendum est, quod angeli adducuntur in judicium, non quasi rei, sed tanquam testes ad convincendum homines de sua ignavia.

Num. XVIII, 12.

4. Porro, quod Danielis decimo ex persona Gabrielis dicitur, Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus, exponit Hieronymus de angelo malo qui Gabrieli restitit, per hoc quod populum Israeliticum ad peccandum induxit, sicque liberationem ejus impedivit, pro qua Daniel oravit, et Gabriel preces ejus Deo tunc obtulit. Gregorius vero exponit hoc de angelo sancto, et dicit angelos sanctos inter se pugnam habere de negotiis regnorum vel hominum : non propter voluntatis eorum discordiam, quum sint omnes divinæ voluntati perfecte uniti ; sed in quantum unusquisque causas ac rationes eorum quibus præest, ad divinum judicium refert, atque sententiam Dei exspectat.

Dan. X, 13.

ARTICULUS CLVI.

1. *An homines a dæmonibus impugnentur.* 2. *An tentare sit proprium dæmoni.* 3. *An omnia peccata hominum ex dæmonum tentatione contingant.*

QUÆSTIO 114.

1. CIRCA impugnationem præterea hominum a dæmonibus, duo possunt attendi, videlicet ipsa impugnatio, et impugnationis ordo. Quorum primum a diabolo est, qui propter invidiam homines tentat. Et propter suam superbiam usurpant sibi diaboli divinæ potestatis similitudinem, deputando certos ministros ad determinatos homines impugnandos : sicut et Deus et angeli superiores per inferiores homini præsident. Secundum vero istorum, scilicet ordo impugnationis, ex divina sapientia est, quæ novit malis uti ad bonum. Sed dum impugnant ad culpam, non mittuntur a Deo, sed permittuntur venire. Dum autem impugnant ad pœnam, videlicet homines puniendo, mittuntur a Deo.

A

2. Denique, tentare est proprie experimentum de aliquo sumere, scilicet ut sciatur aliquid circa ipsum. Unde proximus finis tentantis est cognitio ; sed ex cognitione potest ulterius alius finis intendi, vel bonus, vel malus. Diabolus ergo talem cognitionem semper refert ad malum, puta ut noceat : et sic proprium est ei tentare. Nam quamvis homo interdum sic tentet, hoc tamen facit ut servus diaboli. Deus quoque dicitur tentare, non ut aliquid sciat, sed ut aliquid sciri faciat. Mundus vero et caro non tentant nisi instrumentaliter et materialiter, præbendo occasiones peccandi. Homo autem tentare potest bene et male : bene, dum quærit agnoscere alium, ut eum juvet atque promoveat ; male, si velit scire qualis sit alter, quatenus eum decipiat.

B

C

3. Amplius, aliquid dicitur causa alterius dupliciter, scilicet : Directe, ut quum aliquis per se operatur ad aliquem effectum : ut ignis est causa combustionis lignorum. Secundo, dicitur aliquid causa alterius indirecte, videlicet disponendo solum, vel occasionem præbendo : quemadmodum qui ligna desiccat, est causa combustionis eorum. Diabolus ergo non est causa omnium peccatorum hominum primo modo. Non enim omnia vitia eo instigante contingunt. Nam secundum Origenem, si dæmones non essent, nihilo minus esset appetitus venereorum atque ciborum : in quibus homo sæpe excedit ex propria inclinatione seu fomite. Et in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur : Non omnes cogitationes a diabolo excitantur, sed nonnunquam ex nostri arbitrii motu causantur. Sed secundo modo omni-

D

um malorum ac vitiorum diabolus causa est. Et ideo quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius asserit : Multitudo dæmonum omnium malorum causa est sibi et aliis. Et simile dicit Damascenus. Nam ex instinctu diaboli primus homo peccavit : ex quo tota natura ad malum proclivis ac labilis facta est.

ARTICULUS CLVII.

1. *An dæmones possint decipere homines faciendo vera miracula.* 2. *An dæmon semel victus nunquam ad tentandum revertatur.*

1. OSTENSUM est paulo ante, quod nulla creatura proprie possit sua virtute naturali miracula facere : nam miraculum proprie est, quod totius naturæ ordinem excedit. Dicitur tamen dæmon posse miracula facere, quia per occulta rerum semina seu simili modo, aliqua valet efficere quæ facultatem ac considerationem humanam transcendunt. Quæ autem naturali virtute fieri nequeunt, vere non facit, sed apparenter dumtaxat, videlicet decipiendo sensus humanos, vel interius phantasiam ac sensum communem immutando : ex qua immutatione refluunt species rerum ad sensus exteriores, sicque homo putat se sentire quod non sentit. Item, sicut diabolus potest sibi corpus ex aere formare atque assumere, sic potest aliis rebus corporeis quamcumque figuram seu formam circumponere : ita ut corpus humanum videatur in figuram bestialem conversum. Quod secundum veritatem dæmon facere nequit. Dicit enim Augustinus octavodecimo de Civitate Dei : Nec corpus humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte et potestate posse in bestialia membra converti.

2. At vero quidam affirmant, quod dæmon semel victus ab aliquo, nunquam de cetero tentet nec illum nec alium, nec de eodem peccato neque de alio. Sed contra hoc videtur sonare quod Matthæi duodecimo de diabolo scriptum est : Revertar in domum meam, unde exivi. Alii ergo asserunt, quod diabolus superatus possit tentare alium, sed non eumdem : quod probabilius dicitur, si tamen intelligatur quoad certum tempus. Nam de Christo Lucæ quarto habetur, Consummata omni tentatione diabolus recessit ab eo ad tempus ; et Matthæi quarto dicitur, Tunc (scilicet post tentationem) reliquit eum diabolus. Quod autem diabolus ad tempus a tentatione desistat, congruit divinæ clementiæ, quæ humanæ infirmitati condescendit, ne nimis infestetur. Congruit quoque astutiæ dæmonum, quia secundum Ambrosium super Lucam, dæmon formidat instare, quia formidat superari.

Matth. xii, 44. — Luc. iv, 13. — Matth. iv, 11.

ARTICULUS CLVIII.

1. *An aliquod corpus sit activum.* 2. *An in corporibus sint rationes seminales.* 3. *Et an corpora cælestia sint causæ eorum quæ in inferioribus corporibus fiunt.*

1. AVICEBRON denique, in libro Fontis vitæ, asseruit nullam rem materialem esse activam, sed actionem omnium corporalium rerum esse adscribendam virtuti spirituali separatæ corporalia penetranti. Et derivata videtur ista positio ex dictis Platonis, qui posuit formas quæ sunt in materia, esse participatas similitudines idealium separatarum formarum, et sic actiones esse talibus formis attribuendas. Nam materia coarctat formam, et quantitas limitat eam, sicque activitas ejus impeditur. Hæc autem positio jam ante improbata est. Unumquodque enim est propter aliquem finem, quem attingere sine operatione non valet. Quod autem ait Augustinus, quod in rebus est aliquid agens non actum, videlicet Deus ; aliquid agens et actum, scilicet spirituales substantiæ; aliquid actum tantum, ut corpus : intelligendum est de tota corporali natura secundum se simul accepta : sic enim nihil est ea inferius, nec est

Quæstio 115.

subjectum sub ea quod ejus actionem ca- A pere possit.

2. Porro nomen naturæ primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quæ vocatur nativitas : inde quoque translatum est ad significandum omne principium motus, quod est in eo quod movetur. Principia autem activa et passiva generationis viventium, sunt semina quædam. Idcirco Augustinus principia activa atque passiva generationis viventium et naturalium operationum, rationes seminales vocavit. Et dicuntur rationes, B per comparationem ad rationes ideales quæ sunt in mente divina. Primo namque habent esse in Verbo secundum rationes ideales ; secundo, in causis universalibus creatis, quibus ab initio concreatæ sunt ; tertio, in causis particularibus, ut in hoc animali et in hac planta ; quarto, in ipsis rerum seminibus quæ sunt principia aliorum sequentium effectuum qui generantur et producuntur: secundum Augustinum sexto super Genesim ad litteram. Unde tertio de Trinitate ait : Omnium C rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, quædam occulta semina latent in corporeis hujus mundi elementis. Et iterum : Sicut matres sunt gravidæ fetibus, sic mundus est gravidus causis nascentium. Hæ enim rationes seminales dici etiam possunt rationes causales : nam semen est causa. Miracula quoque fiunt sine rationibus seminalibus, secundum Augustinum (quod intelligendum est de virtutibus activis et passivis naturalibus) ; non autem fiunt præter rationes causales D communiter sumptas, videlicet pro omni virtute passiva naturaliter indita creaturæ ut ex ea fieri possit quidquid creator mandaverit.

3. Præterea difformia et imperfecta atque mobilia reducuntur in aliqua uniformia et perfecta ac fixa. Quum ergo cœlestia corpora sint inter omnia corpora maxime uniformia et immobilia, quoniam non habent nisi motum localem : sequitur quod sint causæ motuum qui in corporibus inferioribus sunt. Et ergo quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Lumen solis ad generationem sensibilium confert et ad vitam, corpora movet et nutrit, auget et perficit. Quidquid ergo in inferioribus generat et movet ad formam, est sicut instrumentum corporis cœlestis. Unde dicitur : Homo generat hominem et sol. Quod vero Damascenus dicit, Nos, inquiens, dicimus quod corpora cœlestia non sunt causæ alicujus eorum quæ hic fiunt, neque corruptionis, sed potius signa sunt imbrium immutationisque aeris : intelligendum est, quod non sunt causa inferiorum eo modo ut quidam putabant, qui asserebant ea esse animata et deos principalesque causas.

ARTICULUS CLIX.

1. *Utrum corpora cœlestia sint causæ actuum humanorum.* 2. *An eorum influentiis dæmones subjiciantur.* 3. *Et an imponant inferioribus necessitatem.*

1. CORPORA ergo cœlestia in corpora inferiora directe agunt ac influunt ; in potentias vero animæ organicas, scilicet sensitivas, indirecte imprimunt : nam secundum variam dispositionem organorum, hujuscemodi vires diversimode agunt, scilicet bene vel male. Intellectus vero atque voluntas sunt immateriales et inorganicæ vires, secundum præhabita. Non ergo possunt imprimere in eas, nec per se, neque per accidens, nisi valde indirecte : in quantum videlicet cognitio et affectio intellectualis a sensibus et sensitivis potentiis ortum habet. Sed necessitatem non possunt imponere intellectui aut voluntati : nam sensitiva pars animæ subditur rationi, ut appetitus sensitivus voluntati. Motores etiam orbium, quamvis sint spirituales substantiæ, naturaliter tamen non agunt in inferiora nisi per motum cœlestem : et ergo immaterialis pars animæ libera manet. Propter quod sapiens dominabitur astris.

2. Denique de natura dæmonum triplex fuit opinio. Prima Peripateticorum, qui negabant esse dæmones, et dixerunt omnia fieri virtute cœlestium corporum, quæ dæmonibus per artem necromantiæ attribuuntur : quemadmodum decimo de Civitate Dei Augustinus inducit a Porphyrio dictum. Sed hæc opinio manifeste est falsa et contra experientiam. Multa quippe cernimus fieri, quæ virtute cœlestium corporum fieri nequeunt : sicut quod arrepticii loquuntur lingua ignota ; et quod versus auctoritatesque recitant, quas nunquam didicerunt ; quod etiam necromantici faciunt statuas loqui atque moveri. — Idcirco Platonici posuerunt dæmones esse animalia corpore aeria, animo passiva, ut octavo de Civitate Dei refert Augustinus ab Apuleio dictum. Secundum hanc vero positionem, dici posset dæmones subdi corporibus cœlestibus eo modo quo homo. — Sed quia ante probatum est, quod dæmon est intellectualis et immaterialis substantia, ideo secundum tertiam positionem dicendum, quod dæmones non subjiciuntur impressioni cœlestium corporum, neque directe nec indirecte, nec per se neque per accidens : quamvis interdum adveniant secundum advocationes sub certis constellationibus, scilicet ut homines in hunc errorem inducant, quod æstiment eos subdi illis, vel quia constellationes illæ sunt aptæ pro effectu intento. Et ergo secundum augmenta lunæ magis vexant quosdam, qui ideo appellantur lunatici. Luna enim movet humores et aquas. Cerebrum vero humidissimum est : quo turbato, phantasia maxime perturbatur, et talis turbatio secundum lunæ augmenta fieri potest. Vel hoc faciunt dæmones sub lunæ augmentis, quatenus creaturam Dei infament, secundum Hieronymum et Chrysostomum. Item attrahuntur per quædam genera lapidum, herbarum et carminum, non nisi in quantum exhibentur eis in signum divini cultus, cujus sunt cupidi.

3. Præterea corporum influxus cœlestium non imponit omnibus quæ sunt infra A rationalem creaturam necessitatem, quia non omnia habent causam per se, videlicet casualia atque fortuita ; nec rursus quælibet causa de necessitate producit suum effectum, quoniam impedimentum potest evenire ex parte materiæ. Aliqua enim sunt quæ proprie non sunt vere unum nec proprie entia, ut album musicum : et talium concursus non habet causam necessariam per se. Corpora quoque cœlestia agunt in inferiora, mediantibus particularibus causis, quæ sæpe possunt B deficere.

ARTICULUS CLX.

1. *Utrum fatum sit aliquid.* 2. *In quo sit.* 3. *An sit mobile.* 4. *Et an omnia subjecta sint fato.*

1. EST autem aliquid casuale atque fortuitum, si referatur ad causas inferiores ; quod tamen intentum est, si ad causam superiorem referatur : quemadmodum si dominus aliquis duos conser- C vos ad aliquem locum mittat, concursus servorum erit intentus atque prævisus per comparationem ad dominum ; casualis vero, quantum ad servos qui nihil de se invicem præsciverunt. Nunc autem prætactum est quædam in hoc mundo fieri a fortuna et casu. Talia igitur quidam dixerunt nullo modo esse prævisa, nec in causam superiorem referenda, ut Tullius, sicut de eo refert Augustinus libro de Civitate Dei. Alii vero omnia quæ hic fiunt D in mundo, retulerunt in aliquam causam cœlestem, dicentes fatum esse dispositionem stellarum in qua quis conceptus vel natus est. Secundum hanc ergo opinionem, omnia de necessitate eveniunt : quod in præcedenti articulo improbatum est. Itaque omnia quæ a casu fiunt vel fortuna, in divinam providentiam referuntur, sicut in primam causam, ad cujus comparationem nil prorsus casuale est sive fortuitum, sed universa prævisa sunt, præordinata, præcognita. In quantum ergo

Quæstio 116.

cuncta quæ fiunt, a Deo prævisa sunt et A quasi prælocuta, fatum ponere possumus. Sed sancti doctores nomen fati non admittunt propter eos qui fatum ad dispositionem astrorum retorquent. Unde quinto de Civitate Dei Augustinus de fato loquens : Si quis, inquit, propterea res humanas fato attribuit, quia Dei voluntatem vel potestatem fatum appellat, sententiam teneat, linguamque corrigat. Et Gregorius : Absit, ait, a fidelium mentibus, ut fatum aliquid esse dicant.

2. Porro dispositio seu ordinatio rerum, B prout in mente divina consistit, Providentia dicitur ; sed prout in causis creatis digesta est, quæ divinæ ordinationis providentiam exsequuntur (Deus enim per causas secundas exsequitur quod in se ipso disposuit), sic prædicta ordinatio fatum vocatur, secundum intentionem Boetii. Fatum ergo hoc modo est in causis creatis, prout divinitus ordinatæ sunt ad suos effectus. Ideirco, secundum Boetium, fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, qua Providentia suis quæque nec- C tit ordinibus.

3. At vero fatum si consideretur per comparationem ad divinam providentiam, a qua velut a prima origine proficiscitur atque causatur, immobile est, incommutabile, et certum ac fixum, sicut providentia Dei : quia ut dictum est, quantum ad Deum, nihil casuale est, ignotum, sive incertum. Si vero fatum referatur ad causas secundas et particulares ac proximas, mobile est. Tamen necessitas fati quoad Deum, est necessitas conditionata, D non absoluta.

4. Amplius, quum fatum sit dispositio Providentiæ in causis secundis explicita, et velut dispersa ; ideo quæ immediate a Deo fiunt, fato non subsunt, sed soli providentiæ Dei : sicut creatio, glorificatio, justificatio, etc. Quæcumque vero divina providentia per causas secundas exsequitur, fato subduntur. Unde secundum Boetium, quæ summæ Divinitati propinqua sunt, fatalis ordinis seriem ac mutabilitatem excedunt. De ceteris vero ait quarto de Consolatione philosophiæ Boetius : Series fati cœlum ac sidera volvit, elementa contemperat, nascentia occidentiaque per similes fetus reducit, actus fortunasque hominum connexione indivisibili causarum constringit.

ARTICULUS CLXI.

1. *An unus homo possit docere alium.* 2. *An homo possit docere angelum.* 3. *An homo per virtutem animæ valeat immutare naturam corporalem.* 4. *Et utrum anima separata queat movere corpora motu locali.*

1. AVERROES insuper, sicut recitatum est, unum posuit intellectum Quæstio 117. in omnibus ; Platonici vero posuerunt scientiam esse animæ concreatam : quorum utrumque destructum est. Advertendum ergo, quod quidam effectus sunt solum a causa extrinseca, ut forma domus, quæ non est nisi ab arte ; quidam autem interdum sunt a causa intrinseca, quandoque a causa extrinseca, ut sanitas, quæ esse potest a medico, et ab interiori calore vel causa. In his autem effectibus ars imitatur naturam. Nec etiam ars est principale agens, sed instrumentale atque cooperans ; natura vero seu principium intrinsecum, est causa principalis : ut in sanatione, medicus adhibet activa atque passiva, sed naturales rerum virtutes sanitatem efficiunt. Scientia autem quandoque acquiritur ab interiori principio, ut dum homo per propriam inventionem fit sciens ; quandoque vero acquiritur ab exteriori principio, ut in eo qui addiscit. Prima nempe principia per lumen intellectus agentis naturaliter cognoscuntur. Dum ergo eorum cognitio applicatur his quorum homo memoriam experimentumque per sensus adeptus est, tunc invenit homo scientiam per se ipsum, seu proprium studium, procedendo ex cognitis ad incognitorum notitiam. Omnis enim doctrina ac disciplina, secundum Philoso-

phum primo Posteriorum, ex præexsistenti A fit cognitione. Et ideo dum magister discipulum instruit, ducit eum ad cognoscendum incognita ex quibusdam præcognitis, dupliciter. Primo, proponendo ei quædam instrumenta atque auxilia, quibus utitur intellectus addiscentis : ut quum proponit propositiones non multum universales, quæ ex primis principiis faciliter innotescunt, vel sensibilia signa aut exempla, vel opposita vel similia, ex quibus discipulus manuducitur ad considerandum ignota. Secundo, facit magister hoc, con- B fortando intellectum discipuli : non conferendo novam intelligendi virtutem, sed ostendendo ordinem convenientem ac facilem præmissarum ad conclusionem, quem ex proprio ingenio considerare non posset discipulus. Hoc ergo modo unus homo alium docet, et scientiam in eo causat, non quod utriusque sit una scientia, nisi ex parte objecti, videlicet rei scitæ, sed non ex parte subjecti. Docet autem, et docendo causat scientiam, non penitus infundendo, quia scientia discipuli non C est omnino ab extrinseca causa, sed partim : partim enim est ab interiori principio, quia intellectus discipuli ex auditis a magistro attendit et ordinat in se ipso phantasmata ad cognoscendum quod audit.

2. Præterea declaratum est ante, quod angeli inferiores superiores nunquam de rebus divinis illuminent, quamvis eis loqui et cogitationes ac motus propriæ voluntatis pandere possint. Summi autem inter homines, inferiores sunt infimis an- D gelis. Nam de Joanne Baptista, quo major inter natos mulierum non surrexit, ait *Matth.* XI, 11. Salvator Matthæi undecimo : Qui minor est in regno cœlorum, id est infimus angelorum, major est illo. Nunquam ergo homines illuminare possunt angelos de rebus divinis, sed cordium suorum cogitationes eis loquendo manifestare queunt. Nam Deo est proprium cordium secreta cognoscere. Quod vero ait Apostolus ad Ephe- *Ephes.* III, 8-10. sios tertio, Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat Principatibus et Potestatibus in cœlestibus, etc., secundum Augustinum quinto super Genesim ad litteram, ita exponitur : Mihi, etc., quæ sit dispensatio sacramenti absconditi : ita, dico, Absconditi, ut tamen Principatibus et Potestatibus innotesceret. Et sic angeli sancti illud ab Apostolis non didicerunt, sed a sæculis, id est a principio mundi, sciverunt. Vel potest dici, quod prædicantibus Apostolis aliqua angeli agnoverunt, quæ ante nesciebant, quia dum aliquid in re ipsa peragitur, hoc ipsi intra se noscunt.

3. Præterea de angelis atque dæmonibus dictum est, quod eis materia corporalis non pareat, nec eam immutare possunt naturali virtute, nisi applicando determinate activa principia ad certos effectus causandos. Multo ergo minus potest homo per virtutem animæ materiam immutare, nisi mediantibus formis corporalibus, naturalibusque virtutibus rerum. Veruntamen super illud ad Galatas tertio, Quis *Galat.* III, 1. vos fascinavit veritati non obedire? dicit Glossa : Quidam habent oculos urentes, qui solo adspectu inficiunt alios, maxime pueros. Quod non est intelligendum quasi ex sola apprehensione seu imaginatione unius, alterius corpus vel rerum corporearum materia transmutetur, ut Avicenna asseruit; sed quia ex forti animæ imaginatione immutantur spiritus corporis conjuncti ac proprii. Quæ immutatio præsertim descendit ad oculos : ex quorum infectione inficitur aer, quemadmodum speculum novum ac purum maculam contrahit ex adspectu feminæ menstruatæ, secundum Philosophum in libro de Somno et vigilia; aere vero infecto, derivatur infectio ad aliud, maxime autem ad pueros, quorum sunt tenera corpora. Quum igitur anima fuerit ad malitiam vehementer affecta, sicut maxime fit in vetulis sortilegis, tunc adspectus fit alteri nocivus et venenosus, et maxime pueris.

4. Denique videmus, quod anima non movet corpus suum nisi sit ab ea vivificatum : nam si membrum aliquod emortuum fuerit, non obedit animæ ad motum. Anima autem separata nullum corpus vivificat : ideo naturali virtute nullum corpus potest separata movere. Substantiæ autem separatæ, non sunt naturaliter formæ corporalis materiæ, nec determinantur ad corpus : ideo omnia corpora possunt movere. Si vero alicujus separatæ substantiæ virtus determinata sit ad certum corpus movendum, non valebit naturaliter movere corpora superiora, sed inferiora. Et ergo, secundum philosophos, motor orbis inferioris orbem superiorem movere non potest. Quum ergo anima ex sua natura determinetur ad corpus cujus est forma, sequitur quod aliud nullum queat movere. — Advertendum tamen, quod in Itinerario Clementis dicitur Simon magus tenuisse apud se per magicam artem animam pueri a se occisi, per quam magicas operationes effecit. Sed credendum est, quod Simon magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui se simulavit esse animam pueri illius. Augustinus equidem decimo de Civitate Dei, et item Chrysostomus super Matthæum, affirmant quod frequenter se dæmones simulent esse animas defunctorum, quatenus gentilium errorem confirment, qui aliud non opinabantur esse dæmones nisi defunctorum hominum animas.

ARTICULUS CLXII.

1. *An anima sensitiva traducatur cum semine.* 2. *An anima intellectiva sit ex traduce.* 3. *Et an omnes animæ sint simul creatæ.*

Quæstio 118. 1. ANIMA demum sensitiva, sicut ostensum est, non est forma per se subsistens, nec habet operationem aliquam a materia separatam, sed dependet a corpore in esse et agere. Sicut autem unumquodque se habet ad esse et agere, ita se habet ad fieri, seu generari sive creari. Quum A ergo anima sensitiva non sit per se subsistens nec operans, non competit ei per se fieri ; sed toti composito, cujus ipsa est pars. Non est igitur creata : sed sicut pars dicitur fieri vel generari, dum totum generatur vel fit ; sic anima sensitiva generatur et fit per generationem totius conjuncti. — Unumquodque autem generatur a suo simili : ideo ipsum particulare agens ac generans, est causa formæ sui generati, seu animæ sensitivæ compositi quod generatur ex ipso. Ex anima enim generantis diffunditur virtus ad semen animalis B vel plantæ quæ gignuntur : sicque semen in virtute animæ generantis, est causa animæ sensitivæ ejus quod gignitur. Per hunc itaque modum anima sensitiva traducitur cum semine virtualiter, non substantialiter. Educitur vero de potentia materiæ in actum per influentiam cœlestium corporum, cooperante particulari agente. Vis autem prædicta non exigit aliquod organum, sed fundatur in spiritu in ipso semine incluso, quod est spumosum, sicut C ejus albedo ostendit : in quo etiam spiritu est calor cœlestis, cujus virtute agens particulare agit ad speciem, ut dicatur : Homo generat hominem, et sol. Item, hæc vis est in semine patris ; mater vero materiam fetui præbet. Anima quoque vegetabilis est in hac materia a principio, quantum ad actum primum, quemadmodum anima sensitiva exstat in dormiente. Dum vero incipit attrahere alimentum, jam facit actum secundum ; et tamdiu operatur donec perducatur materia ad esse D animæ sensitivæ.

2. Præterea nihil operatur ultra proprium gradum ac ordinem. Quum ergo ostensum sit animam rationalem habere actiones immateriales, ipsamque per se subsistere, operari et a corpore separabilem esse : impossibile est ipsam esse traductam cum semine, vel de potentia materiæ fore eductam. Unde Philosophus libro de Generatione animalium fassus est, quod solus intellectus de foris advenit. Embryo enim primo animam vegetabilem habet :

nam opera vitæ quæ in eo apparent, videlicet nutriri, augeri, non possunt esse ab extrinseco principio. Postmodum advenit forma sensitiva; et tunc anima vegetativa corrumpitur : generatio namque unius est corruptio alterius, secundum Philosophum. In fine autem anima intellectiva per creationem infunditur, etiam in generatione adulterorum. Quamvis enim Deus non compleat actionem eorum prout a perversa voluntate procedit, complet tamen eam in quantum est actus naturæ seu operatio animæ vegetativæ.

3. Porro, ut sæpe prætactum est, quidam æstimaverunt animam rationalem esse ejusdem speciei cum substantiis separatis, et ergo omnes animas hominum esse simul a principio mundi creatas cum angelis. Sed contra hanc positionem nunc sæpe disputatum est atque probatum, quod anima rationalis sit naturaliter corporis forma, sic quod sine eo imperfecta esset, imo nec esse posset quoad sui esse initium. Et ideo animæ rationales non sunt simul creatæ, sed unaquæque creando infunditur, et infundendo creatur, quemadmodum in Psalmo dicitur : Qui finxit sigillatim corda eorum. *Ps.* XXXII, 15.

ARTICULUS CLXIII.

1. *Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem naturæ humanæ.* 2. *Et an semen quod est generationis humanæ principium, sit de superfluo.*

Quæstio 119.

1. DENIQUE ad veritatem naturæ humanæ pertinent ea sine quibus ipsa esse non potest, vel potius quod est de ratione ipsius. Quemadmodum autem de ratione humanæ naturæ in specie consideratæ, sunt forma et materia, seu corpus et anima communiter sumpta; sic de ratione naturæ, prout est in individuo, sunt hoc corpus et hæc anima. Sunt autem aliquæ formæ quæ non possunt salvari nisi in una signata materia, ut formæ incorruptibilium corporum, quæ constant ex A tota sua materia, ut sol, luna, Mercurius. Et per hunc modum quidam arbitrati sunt, quod anima rationalis salvari non possit nisi in determinata materia, illa videlicet quæ in primo parente fuit, quam primo informavit; nihil quoque transire in veritatem corporis humani, sed illam materiam in se ipsa multiplicari : ita quod in omnibus consistat hominibus, nec aliquid de alimento convertatur in veritatem naturæ humanæ, sed assumatur ut fomentum naturalis caloris, ne ab ipso humi- B dum radicale consumatur : sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur ab igne. — Sed ista opinio frivola est. Talis enim multiplicatio materiæ esse non posset nisi per quantitatem, videlicet quod materia quæ primo erat sub parva dimensione, stet postea sub dimensione majori. Hoc vero fieri nequit nisi vel per rarefactionem, aut per conversionem alicujus in ipsum quod multiplicatur, ut ignis multiplicatur per additionem lignorum. Sed per rarefactionem multipli- C catio hæc esse non potest : sic enim corpora humana essent jam tenuissima; imo et corpora parentum essent rariora eo amplius quo plus distant a primo parente, sicque essent subtiliora quam corpora puerorum. Restat ergo, quod multiplicatio illa fiat per conversionem alicujus in veritatem naturæ humanæ. Non enim fit per creationem, quia secundum Gregorium, omnia simul creata sunt quoad substantiam ipsius materiæ. Unde in libro de Vera religione dicit Augustinus, Alimenta D corporis corrupta, in membrorum fabricam migrant. Item, omne generabile est corruptibile. Si ergo anima potest unam materiam deserere, potest aliam ejusdem rationis exsistentem habere : non est ergo determinata ad signatam materiam. Rursus, in his quæ constant ex tota sua materia, non est nisi unum individuum sub una specie, ut patet de sole et cœlis, etc. Dicendum ergo, quod alimentum vere convertitur in veritatem naturæ humanæ, sicut in aliis animalibus in naturam eo-

rum, ita quod accipit speciem carnis et ossis. Nam teste Philosopho, Alimentum nutrit, in quantum est potentia caro. Quod vero Christus ait Matthæi quintodecimo, Omne quod intrat in os, in ventrem vadit et in secessum emittitur, ita exponitur, quod de quolibet cibo aliquid in secessum emittitur. Unde non dixit, Totum, sed, Omne. Sciendum quoque, quod secundum medicos, humidum radicale si deperdatur, restaurari non potest : nam virtus speciei in ipso fundatur. Humidum autem nutrimentale, ut sanguis, nondum pervenit ad speciei naturam, sed est in via ad eam : ideo subtrahi potest. Item advertendum, quod omnis virtus quæ est in corpore passibili, continuo agendo debilitatur. Unde vis conversiva primo adeo fortis est, ut possit cibum convertere in naturam corporis, non solum quantum ad deperditi reparationem sufficit, sed etiam quod pro augmento sufficiat. Postea autem iterum potest convertere quantum ad deperditi restaurationem satis est, et tunc cessat augmentum. Postremo sic debilitatur, ut nec tantum queat convertere quantum pro restauratione exigitur. Et sic per continuam debilitationem hujus virtutis homo tandem moritur : quemadmodum vinum, primo quidem aquam sibi admixtam in se convertit; sed quo plus aqua sibi immiscetur, eo amplius debilitatur, donec omnino aquosum efficiatur, ut in primo de Generatione Philosophus adstruit. Pariformiter, dum aliquid per se in ignem convertitur, dicitur ignis de novo generari; si vero materia aliqua præexsistenti igni imponatur, quæ in ignem convertitur, dicitur ignis nutriri. Idcirco si tota materia simul perdat formam ignis, et alia materia in ignem vertatur, erit alius ignis. Si vero paulatim uno ligno consumpto aliud igni injiciatur, et ita deinceps quousque omnia comburantur, perseverat idem ignis numero : nam semper transit in præexsistentis naturam id quod adjungitur. Et simile est in corporibus viventibus, in quibus per nutrimentum

Matth. xv, 17.

A reparatur quod per naturalis caloris virtutem consumitur.

2. Denique alimentum primo est dissimile animali, et postea simile. Paulatim enim fit processus ab imperfecto ad perfectum, seu de potentia in actum : idcirco nutrimentum successive magis ac magis accedit ad similitudinem rei quæ nutritur. Id vero quod nunc actu est conversum in substantiam membrorum, seu veritatem naturæ generantis, non potest pro semine accipi ad generationem alterius per decisionem seu resolutionem. B Aut enim tenet naturam ejus a quo resolvitur, vel non. Si tenet, tunc est ad determinatam partem corporis contractum, nec potest movere ad formationem atque naturam totius, sed certæ partis; et sic semen non esset virtualiter totum : nisi dicatur quod decidatur ab omnibus partibus corporis, omniumque naturam reservet. Quod dici non potest, quia sic semen esset quoddam animal parvum actu, et ita generatio animalis ex animali esset C per traductionem : quemadmodum lutum generatur ex luto, et sicut contingit in animalibus quæ vivunt divisa. Restat ergo quod semen deciditur ab eo quod fuit in potentia ad speciem seu formam generantis : quod est superfluum alimenti, quemadmodum in libro de Generatione animalium Aristoteles multipliciter probat. Et ideo vis nutritiva dicitur deservire generativæ : nam vis generativa pro semine accipit quod nutritiva jam convertit. Cujus signum ponit Philosophus, quod D animalia magni corporis, quæ multo indigent cibo, sunt pauci seminis, et modicæ generationis; et propter eamdem causam homines pingues sunt modici seminis. — Itaque assimilatio geniti ad generans non est propter materiam, sed propter formam agentis quod generat sibi consimile. Ad hoc ergo quod homo assimiletur suo avo, non oportet quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod semini insit virtus ab anima avi derivata per patrem. Et secundum talem as-

similationem virtutis ac formæ attenditur consanguineorum affinitas, non secundum materiam. Quod autem ait Damascenus, Generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens quod gignitur, sic intelligendum est, quod generatum est ex substantia generantis in quantum semen sortitur virtutem ex substantia generantis, et quoniam semen est in potentia ad generantis substantiam. Rursus, quod decimo super Genesim ad litteram Augustinus inducit, nos omnes fuisse in Adam, non solum secundum rationem seminalem, sed insuper secundum corpulentam substantiam : non ideo dictum est, quasi in Adam actualiter fuerit ratio seminalis propinqua cujuslibet individui hominis, vel ejus corpulenta substantia, id est corporalis materia a matre ministrata ; sed quia utrumque istorum fuit in Adam secundum originem, atque ab ipso originaliter propagatur, videlicet ipsa materia, et virtus activa quæ est in semine patris, quam rationem seminalem appellat. Christus demum erat in Adam secundum corporalem substantiam : nam corpus ejus ex Virgine Matre sumptum est, quæ vere ex Adam materialiter descendit; sed virtus activa corporis Christi non est derivata ab Adam ; quinimo virtute Spiritus Sancti formatum agnoscitur. Ipse enim est Unigenitus Dei, a quo Spiritus Sanctus vere procedit : qui utique cum Deo Patre et Spiritu Sancto unus est Deus super omnia adorandus, Deus sublimis et benedictus. Amen.

FINIS LIBRI PRIMI

SUMMÆ
FIDEI ORTHODOXÆ
LIBER SECUNDUS

PRÆFATIUNCULA

AURIS *bona cum omni concupiscentia audiet sapientiam :* quoniam *concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Eccli. III, 31 ; Sap. VI, 21.

De duplici concupiscentia ac delectatione loquitur sacra Scriptura, videlicet : intellectuali, quæ bona est atque decora ; et sensuali, quæ mala est ac fœda. De intellectuali enim concupiscentia et delectatione scriptum est : Delectasti me, Domine, in factura tua ; et iterum, Audi, filia, et vide, et concupiscet rex decorem tuum ; et rursus, Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini. De concupiscentia vero ac delectatione sensuali ait Scriptura : Caro concupiscit adversus spiritum ; et alibi, Si præstiteris animæ tuæ concupiscentias ejus, facient te in gaudium inimicis tuis. Quoniam ergo perfectio rationalis creaturæ est sensuales atque carnales concupiscentias ac delectationes propter spirituales ac divinas contemnere, refrenare, moderari ; idcirco de virtutibus quibus hoc fit, modo tractandum est. Quia vero unum oppositorum cognoscitur per reliquum, et opposita juxta se posita evidentius innotescunt ; propterea de vitiis et virtutibus, et item de passionibus animæ, sed et de beatitudine, quæ est finis virtutum, tractandum est : nunc quidem in communi ; in sequenti vero editione, in speciali.

Ps. XCI, 5. *Ps.* XLIV, 11, 12. *Ps.* LXXXIII, 3. *Galat.* V, 17. *Eccli.* XVIII, 31.

SUMMÆ

FIDEI ORTHODOXÆ

LIBER SECUNDUS

DE BEATITUDINE HOMINIS, DE PASSIONIBUS ANIMÆ, DE HABITIBUS VIRTUTUM, DE LEGIBUS AC PRÆCEPTIS, GRATIAQUE ET MERITO.

ARTICULUS I.

1. *Utrum hominis sit agere propter finem.* 2. *An propter finem agere, sit proprium rationali creaturæ.* 3. *An actiones capiant speciem a fine.* 4. *Et de ultimo fine vitæ humanæ.*

DIV. THOM. SUMMÆ THEOL. IIa PARS, quæstio I.

1. ACTIONES autem illæ proprie nominantur humanæ, quæ causantur ab homine in quantum est homo, id est secundum id quo differt a ceteris. Hoc autem est ratio atque voluntas, quibus homo est dominus operationum suarum per liberum arbitrium : quod est facultas voluntatis et rationis. Illæ ergo actiones quæ ex deliberata voluntate procedunt, proprie sunt humanæ : et tales sunt semper propter aliquem finem. Objectum namque voluntatis est bonum seu finis. Actio autem procedit a potentia secundum rationem objecti, id est secundum modum quo ab objecto movetur. Actiones autem quas efficit homo sine rationis et voluntatis advertentia ac deliberatione, ut pedem vel manum movere, barbam fricare, non proprie dicuntur actiones humanæ, sed hominis : et ergo non habent finem a ratione præstitutum, sed imaginatum.

2. Præterea, non solum rationalis crea-A tura, sed natura et omne agens agit propter finem. Finis enim est prima omnium causarum in intentione agentis. Nam materia non acquirit formam, nisi per actum agentis. Agens vero non producit determinatum effectum, nisi determinetur per aliquid ad hunc vel illum effectum. Sed determinatio hæc est in intellectuali natura per rationalem appetitum ; in ceteris, per naturalem inclinationem, quæ appetitus naturalis vocatur. Verumtamen, rationem habentia movent se ipsa ad fi-B nem ; alia vero magis aguntur atque moventur ad finem ab aliquo, scilicet a Deo, vel intelligentia, quam se moveant ad illum, ut bruta et inanimata. Unde proprium est rationali creaturæ, ut operetur propter finem, tanquam movens se ipsam ad illum.

3. Denique actus humani considerari possunt per modum actionum et passionum : nam homo movet se ipsum, et a se ipso movetur. Motus autem sortitur speciem a termino ad quem, sicut deal-C batio ab albedine. Quum ergo actus dicantur humani, qui a voluntate deliberata procedunt, cujus objectum est finis, seu bonum habens rationem termini ; ideo actus humani specificantur a fine velut a termino in quem tendunt. Unde secundum

Ambrosium super Lucam, mores proprie sunt actus humani. Et idem sunt actus moralis et humanus. Propter quod uterque, vel potius unus sub utroque nomine, speciem sumit ex fine. Finis enim quum sit principium et in intentione agentis primum, non est aliquid omnino extrinsecum. Advertendum autem, quod idem actus, secundum quod semel ab operante egreditur, ordinatur tantum ad unum finem proximum, a quo et speciem accipit. Potest autem ordinari ad plures fines remotos, subordinatos, atque ad diversos fines voluntatis : sicut occidere hominem, referri potest ad justam mercedem, vel ad iræ ac odii mitigationem ; et sic sunt diversi actus, secundum esse morale seu speciem moris. Unus igitur actus est unius solummodo speciei secundum esse naturæ, ab illo fine ad quem per se refertur. Fines vero morales, quia ex voluntate dependent, accidunt rei naturali, et econtra. Unde idem actus secundum esse naturæ, esse potest sub diversa specie moris, secundum quod uno modo bonus est, alio modo vitiosus.

4. Porro in omni genere causæ oportet esse statum, id est primum et ultimum : aliter actio ad nihil terminaretur, neque ab aliquo inciperet. Est ergo in operationibus humanis unus omnino ultimus finis, quo subtracto nullus finis secundarius posset agentem movere. Primo enim sublato, alia quæ sunt ad primum tolluntur. Et istud est verum, tam secundum ordinem finium secundum intentionem, quam secundum exsecutionem. Nam primum in exsecutione, est unde actio incipit tendere in id quod est primum in intentione. Causæ vero per accidens indeterminatæ sunt, nec ordinem habent ; sed posset in ipsis esse in infinitum processus, ut in quantitate et numero.

ARTICULUS II.

1. *An unius hominis esse valeant plures ultimi fines.* 2. *An homo omnia ordinet ad* A *ultimum finem.* 3. *Quod omnium hominum sit idem ultimus finis.* 4. *Et an in ipso aliæ creaturæ conveniant.*

1. EST demum impossibile voluntatem hominis simul ad diversa ferri tanquam ad ultimos fines. Ultimus enim finis appetitur tanquam bonum perfectum atque appetitum quietans : nihil ergo extra se finaliter appetendum relinquit. Item, sicut in processu rationis id vocatur principium, quod per se est notum ; sic in B processu voluntatis principium est, quod naturaliter desideratur. Hoc autem non est nisi unum, quia natura non est nisi ad unum, et hoc est ultimus finis. Rursus, moralia specificantur a fine. Sicut ergo necesse est unam esse communem rationem moralium, sic oportet esse unum ultimum finem.

2. Insuper, universa quæ homo agit, propter finem ultimum facit. Nihil enim appetitur nisi sub ratione boni : vel perfecti, et sic est finis ; vel imperfecti, et C sic appetitur tanquam medium perveniendi ad bonum perfectum, quemadmodum inchoatio ordinatur ad consummationem. Item, ultimus finis se habet per modum primi moventis. Sicut ergo secundi motores non movent nisi ex primo movente ; sic nihil movet appetitum nisi per aliquam comparationem vel ordinationem ad ultimum finem. Non tamen oportet ut homo in quolibet actu vel semper cogitet de ultimo fine, sicut non oportet ut ambulator in quolibet pas- D su itineris cogitet de termino viæ ; sed virtus primæ intentionis manet in quolibet actu appetitus sequenti.

3. At vero de ultimo fine dupliciter possumus loqui. Primo, secundum rationem ultimi finis : et sic omnes homines in appetitu ultimi finis conveniunt. Omnes enim suam perfectionem adipisci desiderant : in quo ratio ultimi finis consistit. Secundo, quantum ad id in quo invenitur ratio ultimi finis : et ita non omnes in ultimo fine conveniunt. Nam alii in

divitiis, alii in voluptate summam perfectionem seu ultimum finem sibi constituunt, secundum diversam affectionem ipsorum : quemadmodum unius gustui dulcius est mel, alii vinum, alteri sicera.

4. Amplius, secundum Philosophum secundo Physicorum, duplex est finis, videlicet : Finis *cujus*, utpote ipsa res in qua ratio boni consistit : quemadmodum finis avari exstat pecunia. Et sic Deus qui est finis ultimus actionis humanæ, est finis omnium creaturarum. Omnia enim convertit ad se ipsum, secundum Dionysium. Alius est finis *quo*, id est usus atque adeptio rei : et sic aliæ res non conveniunt in ultimo fine hominis. Homo enim unitur ultimo fini, amando et cognoscendo ; inferiora vero, in quantum aliquam divinæ bonitatis similitudinem participant, per hoc quod sunt, vel vivunt, aut sentiunt.

ARTICULUS III.

In quibus sit beatitudo, scilicet : 1. An consistat in divitiis, 2. vel in honoribus, 3. in fama seu gloria, 4. in potestate, 5. vel in aliquo bono corporis, 6. vel in voluptate, 7. vel in bono animæ, 8. an in aliquo bono creato.

Quæstio 2. 1. DENIQUE divitiæ duplices sunt, secundum Philosophum primo Politicorum, videlicet : Naturales : et hæ subveniunt homini contra naturales defectus, ut esca, potus, domus, atque vehicula. Aliæ sunt divitiæ artificiales, quibus per se non juvatur natura, sed eas ars humana invenit propter facilitatem commutationum : ut sunt denarii, qui sunt velut quædam mensura rerum venalium. Quoniam ergo naturales divitiæ ordinantur ad hominem, et eo inferiores vilioresque sunt, non potest felicitas in ipsis consistere : multo minus in artificialibus, nam illæ ordinantur ad naturales divitias. Sciendum quoque, quod appetitus divitiarum est quodammodo infinitus, juxta il-

A lud Ecclesiastæ, Avarus non implebitur pecunia. Eccle. v, 9. Sed et appetitus summi boni infinitus est, juxta illud, Qui edunt me adhuc esurient : Eccli. xxiv, 29. tamen opposito modo. Nam quo summum bonum magis possidetur, eo amplius amatur, et cetera magis spernuntur : et hoc ideo, quia ipsum magis cognoscitur. Sed quo divitiæ amplius possidentur, eo minus reputantur, et aliæ magis quæruntur, quemadmodum Dominus dicit : Qui biberit ex hac aqua Joann. iv, 13. (per quam temporalia designantur), si-B tiet iterum.

2. Præterea, quum honor sit exhibitio reverentiæ in signum virtutis, patet quod in honore non consistat felicitas. Sed honor est signum excellentiæ, quæ maxime ad beatitudinem pertinet : unde honor beatitudinem concomitari potest. Item, beatitudo inest beato ; sed honor non inest honorato, id est excellenti atque felici, sed in honorante. Verumtamen amor honoris naturaliter convenit homini : et hoc, ex naturali appetitu felicitatis. Cujus si-C gnum est, quod homines maxime cupiunt a sapientibus honorari ; et in omnibus aliis patiuntur jacturam, ne honoris detrimentum incurrant. Qui tamen propter honorem creaturæ bonum ageret, non virtuosus esset, sed ambitiosus. Proprium enim et dignum virtutis præmium est beatitudo.

3. Amplius, in fama vel gloria non consistit felicitas. Gloria enim, secundum Ambrosium, est clara cum laude notitia. Notitia vero humana non est causa rerum, D sed causatur ab eis : et sic gloria est effectus beatitudinis, et non ipsa beatitudo. Sed in gloria Dei consistit felicitas, quia divina notitia est causa rerum, et ex ea beatitudo humana dependet. Item, humana notitia sæpe decipitur : propter quod gloria humana est fallax. Non ergo in ipsa beatitudo consistit. Rursus, si fama alterius vera est, ergo beatitudinem ejus præsupponit ; si vero est falsa, nihil ponit in ipso famoso.

4. Proinde nec in potestate consistit fe-

licitas. Potestas enim non habet rationem ultimi finis, ipsa quoque se habet ad bonum et malum; felicitas autem est quid ultimum, et solis convenit bonis.

Sunt autem quatuor rationes communes, quod in nullo prædictorum beatitudo consistit : prima, quia omnia prædicta reperiri possunt in malis, beatitudo autem excludit malitiam; secunda, quia nullum prædictorum est bonum per se sufficiens et contentans; tertia, quoniam omnia hæc cooperari possunt domino suo in malum; quarta, quia homo ordinatur ad felicitatem ex propria natura seu specie : prædicta autem a causa extranea sunt, et bona sunt fortunæ.

5. Præterea nec in sanitate, seu proprii esse conservatione consistit felicitas. Homo enim ordinatur ad aliud, quum non sit summum bonum : et sic esse ejus non est per se sibi sufficiens vel intentum. Sanitas quoque non est nisi bonum corporale.

6. Rursus, in voluptate corporali non exstat felicitas, quoniam ipsa consequitur bona exteriora et sensibilia, quæ indigniora sunt homine. Item corporalis voluptas competit homini secundum partem animæ ignobiliorem atque sensibilem. Delectatio autem aliud non est nisi quietatio appetitus in bono apparenti vel vero.

7. At vero palam est, quod ipsa substantia animæ non sit ultimus finis, quum sit de se imperfecta et pluribus indigens. Et item quidquid in anima est, est bonum particulare et participatum : et sic non est bonum perfectum, nec satians voluntatem, quæ est boni universalis. Si vero loquimur de beatitudine quæ dicitur optima operatio, vel usus, seu adeptio perfecti boni : sic beatitudo ad bona animæ pertinet, et in actione ejus perfecta consistit.

8. Elucescit demum ex his, quod in nullo bono creato, sed in solo Deo beatitudo objectaliter sita est. Quum enim voluntatis objectum sit universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum : nunquam perfecte quiescere valet

A voluntas, nisi adepto illo bono in quo omnium bonorum ac desiderabilium invenitur plenitudo, et quo sortito nihil extra restat. Hoc autem soli Deo sublimi et benedicto competere constat. Ipse igitur solus est ultimus finis, atque objectalis beatitudo omnis creati intellectus.

ARTICULUS IV.

1. An beatitudo sit aliquid increatum. 2. An sit operatio. 3. Et cujus potentiæ sit
B *actus. 4. In quali scientia, 5. et in quo cognoscibili consistat.*

1. FINIS, sicut jam patuit, duplex est, Quæstio 3.
scilicet res ipsa quæ desideratur, et adeptio, seu usus, vel possessio rei. Si ergo beatitudo vel finis dicatur res quæ finaliter desideratur, sic beatitudo est bonum increatum, utpote Deus. Sed loquendo de fine secundo modo, sic beatitudo est quid creatum, videlicet adeptio seu unio mentis cum Deo. Itaque, considerando beatitudinem
C quantum ad suam causam et objectum, est bonum increatum; quantum vero ad suam essentiam, est bonum creatum.

2. Est autem beatitudo, quædam summa perfectio in beato exsistens. Res vero in tantum perfecta est, quantum est in actu. Unde constat, quod beatitudo sit essentialiter perfectissima actio rei beatæ. Quod ergo ait Boetius beatitudinem esse statum, etc., intelligendum est, quod beatus consistit in statu perfecto.

D 3. Agnoscendum quoque, quod ad beatitudinem pertinet aliquid tripliciter, scilicet essentialiter, antecedenter, et consequenter. Operatio autem sensitivæ partis non pertinet ad beatitudinem essentialiter, quia per operationem sensitivam non attingit homo immediate bonum increatum, nec per ipsam Deo, qui omnino simplex est, unitur. Pertinet tamen ad beatitudinem antecedenter, quia disponit ad eam : nam operatio intellectualis in nobis habet ortum a sensu. Pertinet demum ad eam con-

sequenter, et hoc in patria, quoniam post resurrectionem beatam, gloria animæ redundabit in corpus; et sic actiones partis sensitivæ animam copiosius glorificabunt: non enim operationem intellectivam impedient. — Porro ad beatitudinem duo exiguntur, videlicet essentia ejus, et aliquid quasi proprium accidens ejus, quod est delectatio in ultimo fine. Impossibile vero est beatitudinem esse in actu voluntatis, quantum ad essentiam beatitudinis. Nam voluntas fertur in finem absentem dum ipsum desiderat, et in præsentem quum in ipso delectata quiescit. Beatitudo autem essentialiter est consecutio ultimi finis. Desiderium vero non est consecutio ultimi finis, sed motus ac via ad ipsum. Delectatio autem advenit, eo quod finis est præsens ; et non ex hoc fit aliquid præsens, quia voluntas delectatur in eo. Est igitur aliud per quod esse ultimi finis sit præsens volenti : et hoc est actio intellectus, per quam res quasi apprehensa habetur. Delectatio autem unionem concomitans, ad voluntatem pertinet.

Denique, in operatione intellectus speculativi beatitudo consistit. Nam beatitudo est operatio optima. Talis autem est actio intellectus speculativi, cujus objectum est optimum intelligibile, scilicet bonum divinum. Item, beatitudo maxime quæritur propter se ipsam ; operatio autem intellectus practici non quæritur propter se ipsam, sed propter actionem intellectus contemplativi. Rursus, per vitam contemplativam homo communicat Deo et angelis : et ergo in ipsa beatitudo consistit.

4. Considerandum insuper, quod cognitio speculativarum scientiarum non se extendit ultra sua principia, quum virtus ejus ex illis dependeat; principia vero earum a sensu et experientia sumpta sunt. Unde consideratio scientiarum speculativarum non progreditur ultra quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non consistit felicitas, sed in cognitione alicujus quod est su-

A perius atque præstantius intellectu humano. Quum ergo ex sensibilium notitia non queat intellectus noster assurgere ad cognitionem substantiarum separatarum, constat quod ultima ac perfecta felicitas non sit in consideratione speculativarum scientiarum locanda. Verumtamen, sicut in sensibilium formis aliquid participatur de perfectione ac proprietate substantiarum separatarum ; sic speculativarum scientiarum agnitio est quædam veræ et perfectæ beatitudinis participatio.

B 5. Præterea, verum est perfectio intellectus. Nihil autem simpliciter potest intellectum perficere, nisi quod est essentialiter tale, universaliterque perfectum. Omnis autem veritas creata, est veritas particularis et participata; et solus Deus, per essentiam veritas, et omnem veritatem includens. Nequaquam ergo in contemplatione intelligentiæ vel angeli consistit perfecta felicitas; sed nec in agnitione divinæ essentiæ, qua solum cognoscitur Deus quia est, et non quid est. Objectum
C enim intellectus est quod quid est, id est quidditas rei, ut tertio de Anima dicitur. Necesse est ergo omnem intellectum beatum cognoscere essentiam Dei. Sed cognitio quia est, est imperfecta, nec quietat, sed mentem accendit ad inquirendum quid sit, id est ad sciendum essentiam rei. Quum ergo nemo beatus sit nisi dum nihil sibi restat optandum, elucescit quod vera et plena felicitas hominis non sit nisi in visione divinæ essentiæ reponenda.

D

ARTICULUS V.

1. *An ad beatitudinem requiratur delectatio.* 2. *An comprehensio.* 3. *An rectitudo voluntatis.* 4. *An corpus.* 5. *An perfectio corporis.* 6. *An exteriora bona.* 7. *An amicorum societas.* 8. *Et quid principalius sit in beatitudine, visio vel delectatio.*

1. QUADRUPLICITER autem exigitur aliquid ad aliud : primo, dispositive; secundo, sicut perficiens; tertio, sicut Quæstio 4.

coadjuvans; quarto modo, sicut concomitans, quemadmodum calor requiritur ad ignem : et hoc quarto requiritur delectatio ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus in bono adepto quiescit. Quum ergo beatitudo aliud nihil sit quam summi boni adeptio, sine delectatione esse non potest.

2. Denique necesse est ad beatitudinem, rem quæ est felicitatis objectum esse præsentem : et hoc significatur nomine comprehensionis. Comprehensio tamen dupliciter sumitur. Uno modo pro visione comprehensi in comprehendente : et sic omne comprehensum a finito, exstat finitum. Unde hoc modo Deus a se ipso dumtaxat comprehensibilis est. Secundo, pro tentione alicujus rei jam præsentialiter habitæ : sicut homo dicitur aliquem comprehendere, quando tenet eum. Sicque accipitur nunc; et sic quoque ab Apostolo sumitur primæ ad Corinthios nono, dum ait : Sic currite, ut comprehendatis.

I Cor. IX, 24.

3. Præterea, quum rectitudo voluntatis aliud non sit nisi debita ejus ordinatio ad ultimum finem; ideo requiritur ad felicitatem : et antecedenter, quia disponit hominem ut sit beatitudinis capax, quemadmodum debita harmonia facit materiam formæ capacem. Item requiritur ad beatitudinem concomitanter. Nam sicut in præsenti statu nihil cupit vel amat voluntas nisi sub communi ratione boni; sic Beatorum voluntas nihil potest diligere nisi sub ratione bonitatis divinæ.

4. Insuper, falsa est eorum opinio qui asserunt animas non posse beatificari, vel divinam essentiam intueri, nisi post corporum resurrectionem. Hoc enim auctoritati Scripturæ non consonat, et est contra rationem. Nam secundum præinducta, beatitudo sita est in clara visione divinæ essentiæ. Ad hanc autem visionem corpus nihil adjuvat, nec aliqua virtus organica. Sciendum tamen, quod dupliciter aliquid ad aliud exigi dicitur : Primo, quasi ad ejus essentiam pertinens : sicut anima requiritur ad esse hominis. Secundo, tan-
A quam pertinens ad bene esse : quemadmodum velox ingenium et corporis pulchritudo ad perfectionem hominis spectant. Et hoc secundo modo pertinet corpus ad beatitudinem. Quo enim natura rei habet esse perfectius, eo nobiliori modo agit, quia natura est principium operandi. Anima autem est naturaliter perfectio corporis, habetque inseparabilem quamdam inclinationem ad ipsum : et ergo corpori reunita, beatior erit.

5. Porro ad beatitudinem huic vitæ pos-
B sibilem, requiritur bona dispositio corporis : nam corporis invaletudo omnium virtutum operationem impedit. Ad futuram vero beatitudinem corpus convenientissime dispositum exigitur.

6. Temporalia autem bona necessaria sunt ad felicitatem vitæ præsentis instrumentaliter, in quantum naturali necessitati deserviunt. In futura vero beatitudine nullo modo necessaria erunt. Tunc enim corpus ipsum spirituale erit, quoniam sustentatione extrinseca non indigebit, sed
C gloria animæ redundabit in ipsum, atque vigore animæ incorruptum subsistet.

7. Præterea, secundum Philosophum nono Ethicorum, ad felicitatem vitæ præsentis necessarii sunt amici : non propter utilitatem, quoniam felix est sibi sufficiens; nec propter delectationem, quoniam in se ipso possidet de quibus lætetur : sed propter bonam operationem, videlicet ut eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, atque ab eis in benefaciendo juvetur. Nam ad bene operan-
D dum eget homo amicorum consilio atque auxilio, tam in actibus vitæ activæ, quam contemplativæ. Societas autem amicorum in patria, pertinet ad præmium accidentale. Nam tota felicitatis essentia in Dei fruitione consistit.

8. At vero, decimo Ethicorum inquirit Philosophus, quid magis principaliter ad beatitudinem spectet, visio vel delectatio; sed non solvit. Responderi vero rationabiliter potest, quod visio sit principale in beatitudine. Nam delectatio in quietatione

voluntatis consistit. Quod autem voluntas in aliquo quietatur, non est nisi propter bonitatem illius in quo quietatur. Quum ergo voluntas in actione intellectus, quæ est visio, conquiescat, hæc quietatio ejus ex bonitate visionis causatur, utpote quoniam visio est bonum ipsius.

ARTICULUS VI.

1. *Quod homo potest beatitudinem assequi.* 2. *Quod unus potest alio beatior fieri.* 3. *An beatitudo possit in hac vita haberi, vel amitti.* 4. *An possit vel ex naturalibus adipisci.* 5. *Et quomodo acquiratur per cooperationem superioris creaturæ propriorumque operum.* 6. *Et an omnes beatitudinem appetant.*

Quæstio 5. 1. DIXIT denique Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod sicut natura rationalis excedit sensitivam, sic intellectualis rationalem ; sed difformiter. Rationalis enim natura sic sensitivam excedit, quod sensitiva ad objectum ipsius nequaquam pertingit, quia sensus non cognoscit universale, quemadmodum ratio. Intellectualis autem natura rationalem excedit quantum ad modum cognoscendi. Veritatem namque, quam ipsa simplici cognoscit intuitu, ratio per discursum et inquisitionem venatur. Sicut ergo intellectualis natura est beatitudinis capax, sic et rationalis; sed alio modo. Nam angelus post creationem uno actu mox factus est felix ; homo vero per tempus procedit et proficit.

2. Porro hominum omnium beatitudo, ex parte summi boni (quod est unum et simplex, et beatitudinis causa atque objectum) est æqualis ; sed ex parte adeptionis ac fruitionis hujus boni, unus alium in felicitate transcendit, secundum exigentiam meriti.

3. Perfecta demum felicitas in vita præsenti obtineri non valet, quia omne bonum includit, et omne malum excludit, atque in divinæ essentiæ visione consistit : quorum nullum huic vitæ miserabili, imo mi-

A serrimæ, competit. Dicuntur tamen aliqui modo beati, vel propter spem ac præparationem ad felicitatem futuram, vel propter aliqualem ejus participationem, quæ in Dei dilectione et contemplatione exsistit. Amplius, beatitudo vitæ præsentis perdi potest ; non autem felicitas vitæ futuræ, quamvis Origenes, Platonicorum errores sequens, hoc dixerit. Beatitudo enim est bonum perfectum, sufficiens, et appetitum quietans. Naturaliter autem appetit homo retinere bonum quod habet ; et si B de hoc securus non est, affligi potest timore perdendi, vel amissionis dolore. Oportet ergo Beatos, si vere beati sunt, esse de sua felicitate æterna securos. Item, beatitudo in visione consistit divinæ essentiæ. Hæc autem totam capacitatem animi implet, omne excludens fastidium, nec aliquid extra relinquens optandum : et sic impossibile est ut videns eam velit eam non videre. Similiter, Deus suam visionem Beatis non subtrahit, quoniam in ipsis culpa cadere nequit. Nec potest eis auferri C a causa violenta extrinseca, quum sint omnipotenti Deo immediate uniti, ultra omnem naturalem virtutem.

4. Et quoniam Deum per speciem cernere, omnem naturalem facultatem trans- II *Cor.* v, 7. cendit, non potest homo ex suis naturalibus beatitudinem adipisci ; sed indiget gratia Dei in præsenti, et lumine gloriæ in futuro, quemadmodum dicit Apostolus : Gratia Dei, vita æterna. At vero quæ *Rom.* vi, 23. omnem naturalem virtutem ac legem supergrediuntur, soli Deo possibilia sunt. D Omnis autem creatura certis legibus subjecta est, atque in causalitate determinata. Quum ergo visio Dei sit penitus supernaturalis, a nullo agente creato conferri potest, sed a solo Altissimo. Nihilo minus unus homo adjuvatur ab alio atque ab angelo ad beatitudinem acquirendam. Hoc enim naturalis rerum ordo efflagitat, quatenus inferiora per excellentiora juventur ac perficiantur.

5. Insuper, quamvis Deus omnia agere queat ut vult, tamen secundum sapientiæ

suæ ordinem cuncta decenter agit. Naturale est autem, ut recipiens disponatur ad perfectionem extrinsecam : et sic opera virtuosa et recta voluntas ad beatitudinem exiguntur. Unde secundo de Cœlo dicit Philosophus, quod aliqua beatitudinem habent sine motu, utpote Deus, qui essentialiter felix est; alii vero eam participant uno simplici motu; alii pluribus : nam quo plus distant intellectus creati a Deo, eo pluribus motibus ad ipsum pertingunt. Homo autem est infimus in ordine intellectualium creaturarum : plurimis ergo motibus eget, ut summo bono necti unirique possit.

6. Porro beatitudo dupliciter consideratur. Primo, secundum communem suam rationem, videlicet in quantum est quoddam summum bonum satians voluntatem. Et sic omnis homo naturaliter beatitudinem appetit : nam unusquisque propriam voluntatem satiari bono desiderat, quum bonum sit voluntatis objectum. Secundo, secundum specialem suam rationem, prout scilicet reperitur in aliquo certo bono. Et sic non omnes appetunt beatitudinem. Aliqui enim ignorant in quo vera beatitudo consistit. Multi quoque impossibile æstimant Deum a creaturis posse cognosci : in cujus tamen visione consistit vera ac summa felicitas.

ARTICULUS VII.

1. *An voluntarium insit homini.* 2. *An etiam brutis.* 3. *An esse possit sine actu.* 4. *An violentia queat voluntati inferri.* 5. *Et utrum violentia,* 6. *metus,* 7. *concupiscentia,* 8. *et ignorantia reddant involuntarium.*

QUÆSTIO 6. 1. PRÆTEREA quædam moventur a causa intrinseca, ut animata; quædam a principio extrinseco, ut quum lapis movetur deorsum. Eorum vero quæ moventur a principio intrinseco, quædam movent se ipsa, puta quæ finem cognoscunt. Omne enim movens et agens agit movetque propter aliquem finem. Ergo quæ finem A sui operis non agnoscunt, non movent se ipsa. Quæ autem movent se ipsa, et finem ac rationem actus sui agnoscunt, horum actus et motus voluntarii appellantur. Hoc autem homini competit. Est ergo in homine voluntarium. Nam voluntarium dicitur, cujus principium est ab intra sciente.

2. Animalia demum bruta quoniam finis sui perfectam notitiam non habent (nam etsi finem per sensum aliquo modo cognoscunt, non tamen rationem sui finis B agnoscunt), ergo non inest eis proprie voluntarium ; sed sicut competit eis imperfecta finis cognitio, sic et incompleta voluntarii ratio, quæ non est simpliciter voluntarium.

3. At vero voluntarium dicitur, quod exit a voluntate. Aliquid vero dupliciter causa est, scilicet : directe, scilicet quod procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio a calore; indirecte, ex hoc ipso quod non agit, ut quum id non facit quod debet : quemadmodum nauta per C suam absentiam est causa naufragii. Et sic ergo nihil est proprie ac directe voluntarium, nisi quod ab actione voluntatis procedit, vel ab ipsa voluntate. Sed indirecte, ipsum non velle et non agere, voluntarium exstat, quando voluntas facere negligit quod sibi incumbit.

4. Denique actus voluntatis est duplex, videlicet : Elicitus, puta qui immediate a voluntate procedit, ut velle, amare : et sic voluntas cogi non valet, quoniam actus talis aliud non est nisi inclinatio ab D interiori principio cognoscente. Quod autem per violentiam vel coactionem fit, est ab exteriori principio. Alius actus voluntatis est imperatus, quem scilicet ipsa imperat, et per aliquam exercet potentiam : ut ambulare, comedere. Et quantum ad tales actus potest violentia voluntati inferri. Nam exteriora membra ac organa impediri possunt ne voluntatis imperium exsequi queant.

5. Præterea violentia directe contrariatur voluntario et naturali, quia utrumque

est ab interiori principio. Sicut itaque in naturalibus violentia efficit aliquid esse innaturale, ut quum grave projicitur sursum; sic in intellectualibus facit involuntarium. Dicitur autem voluntarium active et passive, quemadmodum naturale. Sive enim voluntas aliquid agat, sive aliquid pati velit, voluntarium dicitur.

6. Amplius, secundum Philosophum et Gregorium Nyssenum libro de Homine, quæ metu fiunt, sunt partim involuntaria, quia secundum se non placent; et partim voluntaria, quoniam in certo casu sponte fiunt, causa vitandi periculum, ut projectio rerum in mare. Sed ista sunt magis voluntaria, quam involuntaria : nam exsecutio voluntaria est. Unde hujusmodi sunt involuntaria secundum esse quod habent in apprehensione, voluntaria vero secundum esse quod habent in actu. Ab eo autem quod actuale est, nomen et ratio sumitur. Item involuntarium est, cujus principium est ab extra, non conferente vim passo, id est non cooperante nec inclinationem habente. Sed in his quæ metu fiunt, cooperatur voluntas.

7. Insuper, concupiscentia non tollit, sed auget voluntarium. Inclinat enim voluntatem ad volendum rem concupitam. Concupiscentia tamen, quoniam rationem excæcat, facit hominem velle quod ante non voluit.

8. Et quoniam ratio præexigitur ad actum voluntatis, ideo ignorantia, in quantum cognitionem rationis privat, involuntarium causat : non tamen omnis ignorantia. Nam ignorantia ad voluntatis actum se habet tripliciter, scilicet : Concomitanter, ut dum ignoratur quod fit, quod etiam fieret quamvis sciretur : ut quum homo vult occidere hostem, sed ignorans eum, putat cervum occidere, sed occidit hostem. Talis ignorantia, secundum Philosophum, non causat involuntarium, quia in ea nihil fit voluntati contrarium; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod est ignoratum. Secundo, se habet ignorantia ad voluntatem consequenter, videlicet quum ipsa ignorantia est voluntaria ; et hoc dupliciter accidit : primo, quum aliquis vult aliquid ignorare, ut se a peccato excuset et ne retrahatur a culpa (hæc est ignorantia affectata) ; secundo, quum quis non scit quod debet et potest, vel non curat discere illud, neque advertit. Et nulla istarum facit simpliciter involuntarium. Tertio, habet se ignorantia ad voluntatem antecedenter, videlicet quando non est voluntaria, sed est causa volendi quod alias homo non vellet : ut quum quis ignorat aliquam actus circumstantiam quam non tenetur agnoscere, velut si aliquis sagittam projiciendo, transeuntem occidit, quum tamen ignoravit aliquem esse in via, etiam debita adhibita diligentia. Talis igitur ignorantia involuntarium simpliciter causat.

ARTICULUS VIII.

1. *Quid sit circumstantia.* 2. *An sit a theologo attendenda.* 3. *Quot sint circumstantiæ.* 4. *Et quæ sint principaliores.*

1. QUEMADMODUM autem a distantia loci accipitur nomen distantiæ, ad designandum omnem diversitatem in rebus; sic circumstantia originaliter sumitur a circumstantia secundum locum. Sicut enim illud localiter rem circumstat, quod ipsam attingit, et tamen ei extrinsecum exstat; sic conditiones actuum humanorum, quæ ipsos actus concernunt et tamen extra eorum substantiam sunt, circumstantiæ appellantur. Quæstio 7.

2. Quoniam quidem autem theologi est considerare actus humanos in quantum per eos homo ad beatitudinem ordinatur; ideoque ejus est circumstantias actuum humanorum perpendere, quia per circumstantias debitas fit actus suo fini proportionatus. Rursus, per circumstantias fiunt actus boni ac meritorii ; ideoque considerandæ sunt a theologo circumstantiæ actuum humanorum.

3. Sunt demum circumstantiæ septem, A secundum Tullium, quæ hoc versu clauduntur :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, |quando.

Pensandum est enim in actibus, quis fecerit, quibus auxiliis operatus est, quid egit, quando egit, quo loco, quo fine, quali modo. Istud vero quod dicitur de fine et causa materiali, scilicet, quid egit, non est accipiendum de principali fine atque objecto (nam inde sumitur species actus); B sed de aliquo fine adjuncto, et quadam proprietate circa objectum : ut quod fortis fortiter agat propter subsidium civitatis; vel aliquis alium lavando, eumdem infrigidet, sanet vel lædat.

4. Porro actus proprie dicuntur humani, in quantum voluntarii. Quia igitur finis maxime movet voluntatem, ideo potissima circumstantia est, quæ respicit causam finalem, videlicet cur aliquid fiat; secunda, quæ respicit objectum, puta quid aliquis fecit. Aliæ vero sunt ma- C gis aut minus principales, secundum propinquitatem et conformitatem ad aliquam harum.

ARTICULUS IX.

1. *Utrum voluntas sit tantum boni et finis.* 2. *Et an sit mediorum ad finem.* 3. *An moveatur uno motu in utrumque.*

Quæstio 8. 1. VOLUNTAS præterea est rationalis D appetitus. Omnis autem appetitus est circa aliquod bonum : nam unumquodque movetur in aliquid sibi consimile. Et ergo sicut appetitus consequitur rem appetentem in quantum est ens in actu ; sic movetur in aliquid sub ratione alicujus actualitatis ac bonitatis. Quemadmodum vero appetitus, seu inclinatio naturalis, consequitur formam in natura exsistentem ; sic appetitus cognoscitivus consequitur formam per cognitionem apprehensam. Unde sicut id ad quod fertur appetitus naturalis, est bonum in re ; sic objectum appetitus cognoscitivi, id est animalis ac rationalis, est bonum in apprehensione : quod esse potest, sive sit bonum verum, sive solum apparens. Voluntas ergo semper est boni veri vel apparentis.

2. Denique voluntas uno modo dicit potentiam : et sic est tam finis, quam eorum quæ sunt ad finem, quia in utrisque est ratio boni, quod est voluntatis sic sumptæ objectum. Alio modo voluntas dicitur actus voluntatis, et sic est proprie finis solius. Nam finis propter se quæritur ac desideratur ; media autem ad finem, in quantum referuntur ad finem : unde in eis non amatur nisi finis.

3. Sciendum quoque, quod voluntas fertur in finem dupliciter : Primo, absolute, secundum se. Et sic potest moveri in finem, sine hoc quod simul moveatur in ea quæ sunt ad finem, præsertim quum finis præcedit tempore media ad ipsum : quemadmodum, dum medicus primo cogitat de sanitate secundum se, postmodum de modo inducendi eamdem. Secundo, fertur voluntas in finem, in quantum finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem : et sic uno motu fertur in utrumque, quia secundum Philosophum, ubi est unum propter alterum, est tantum unum.

ARTICULUS X.

1. *Utrum voluntas moveatur ab intellectu.* 2. *An ab appetitu sensitivo.* 3. *An a se ipsa.* 4. *An ab aliquo exteriori principio.* 5. *An a corpore quoque cælesti,* 6. *vel a solo Deo tanquam ab exteriori principio.*

1. OPORTET demum id quod est in potentia, reduci in actum per aliquod actuale. Voluntas autem est in potentia ad duo, videlicet ad exercitium sui actus, et ad determinationem proprii actus circa Quæstio 9.

certam materiam. Intellectus autem reducit eam in actum, quantum ad primum. Sicut enim imaginatio repræsentat appetitui sensitivo suum appetibile, sic intellectus voluntati ostendit suum desiderabile seu objectum : et sic actualiter appetit. Quantum vero ad secundum, sic objectum determinat voluntatem. Semper enim objectum determinat suam potentiam ad specialem actum. Nam actus specificatur per objectum, in quantum est ens naturæ; et a fine, in quantum scilicet actus est ens morale.

2. Insuper, appetitus sensitivus movet voluntatem. Nam secundum variam dispositionem passionum in parte sensitiva, ipsa superior pars animæ diversimode se habet in volendo et nolendo; et quod homini bonum videtur passione consurgente, videtur ei malum illa cessante. Quidquid autem sub ratione boni continetur, esse potest voluntatis objectum, et eam movere.

3. Adhuc autem, sicut se habet principium in scibilibus, sic finis in agibilibus. Quemadmodum ergo intellectus per hoc quod prima principia noscit, se ipsum in actum scientiæ considerando perducit; sic voluntas per hoc quod vult finem, movet se ipsam ad finem optandum. Movet etiam voluntas omnes alias animæ vires, quia ipsarum objecta sunt quædam particularia bona, et fines : et sic ordinari possunt in ultimum universalemque finem ac summum bonum, quod est voluntatis objectum. Et ita voluntas movet eas in genere causæ finalis.

4. Ex prædictis autem elucescit, quod voluntas ab exteriori movetur : nam et ab objecto movetur, et ab intellectu. Imo necesse est primum motum ipsius, ex aliquo actu cognitivo procedere. Quum enim ex hoc quod vult finem, movet se ipsam in actum respectu eorum quæ sunt ad finem : hoc agere nequit, nisi mediante consilio. Veruntamen proximum principium voluntarii motus, est semper ab intra.

A 5. Porro corpora cœlestia movent voluntatem, in quantum movent quædam exteriora voluntatis objecta, et corporalia organa : ex quibus voluntas disponitur, sed non cogitur. Eo autem modo quo voluntas movetur ab aliquo superiori agente ad exercitium sui actus, non movetur a corporibus cœlestibus. Voluntas enim est in ratione, id est in parte rationali, secundum Philosophum tertio de Anima. Sicut igitur ratio, sic et voluntas est immaterialis et inorganica virtus. Nullum autem B corporale agens extrinsecum, agere potest directe in immaterialem naturam, quoniam res incorporales sunt formalioris universaliorisque potestatis, quam aliquod agens corporeum. Quia tamen appetitus intellectivus a sensitivo movetur, indirecte redundat influxus cœlestium corporum in voluntatem, quoad hoc quod secundum dispositionem inferioris appetitus vario modo afficitur, et etiam secundum naturalem complexionem quæ a cœlesti causalitate efficitur.

C 6. At vero motus voluntarius est ab interiori principio, sicut et naturalis. Quemadmodum vero naturalia moveri ab exteriori principio queunt; non tamen talis motus est naturalis, nisi tale principium sit aliqualiter causa substantiæ rerum mobilium (sicut dicit Philosophus gravia et levia a generante moveri) : conformiter actus voluntatis esse non potest voluntarius ab exteriori movente, nisi id sit causa voluntatis. Causa autem voluntatis non est nisi Deus creator. Anima nam-D que rationalis est ab extra ; et iterum, quia voluntas ordinem habet ad universale bonum : ideoque nihil eam facere potest, nisi quod est universale bonum, quod est Deus sublimis et benedictus. Omne enim agens secundum, est particulare limitatumque bonum. Causa vero particularis universalem impressionem seu inclinationem non causat. Unde materia, quia est ad omnes formas in potentia, a nullo particulari agente potuit effici.

ARTICULUS XI.

1. *An voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.* 2. *An moveatur de necessitate a suo objecto.* 3. *An ab inferiori appetitu.* 4. *Et a Deo.*

Quæstio 10. 1. NATURA vero diversimode sumitur. Primo, pro principio intrinseco in rebus mobilibus : et sic materia et forma vocatur natura. Secundo, sumitur pro essentia rei : et sic quod convenit enti secundum suam substantiam, atque per se, dicitur naturale. Omne autem quod est innaturale, reducitur ad aliquod naturale. Sic ergo, secundo modo sumendo naturam, semper principium eorum quæ alicui insunt, naturale exsistit. Unde, quemadmodum prima principia intellectus sunt naturaliter nota ; sic prima principia motuum voluntariorum sunt naturaliter volita. Hæc autem sunt : bonum, sub communi ratione boni, ut ultimus finis ; omnia quoque quæ volenti secundum suam naturam conveniunt, ut cognitio veri, esse, vivere : nam voluntas radicatur in ipsa natura, et ergo ista naturaliter appetit.

2. Denique, ut præostensum est, voluntas dupliciter movetur. Uno modo, quantum ad exercitium sui actus : et sic a nullo objecto de necessitate movetur. Potest enim unusquisque de quolibet objecto non cogitare, et per consequens id non velle. Alio modo movetur quantum ad specificationem sui actus : et sic ab aliquibus de necessitate movetur, ab aliquibus autem non. Nam ab eo quod universaliter atque totaliter bonum est, de necessitate movetur : quemadmodum visus ab eo quod secundum se totum coloratum exsistit, si ei directe objiciatur. Si vero proponatur voluntati aliquid quod non est secundum omnem considerationem bonum, in illud non necessario fertur : sed potest illud non velle, in quantum concipitur ut non bonum. Semper enim in motu potentiæ a suo objecto pensanda est ratio secundum quam objectum movet potentiam. Patet igitur, quod voluntas nihil de necessitate desiderat, nisi bonum omnino perfectum, quod est beatitudo. Omnia vero alia potest repudiare, atque appetere, secundum considerationes diversas.

3. Præterea appetitus sensitivus movet voluntatem, in quantum objectum ejus voluntati ostenditur : quod ratione passionis quam homini ingerit, eumdem disponit ut judicet aliquid esse conveniens, quod passione cessante non judicaret. Immutatio vero hominis a passione dupliciter fit. Uno modo, sic quod ratio penitus absorbetur, quemadmodum in his qui ex nimia ira vel concupiscentia insensati amentesque fiunt : et tunc voluntas de necessitate sequitur passionis impulsum, sicut et bruta. Alio modo, sic quod ratio obnubilatur, non autem omnino obtenebratur : et tunc voluntas resistere potest.

4. Proinde, secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, providentia Dei omnia convenienter disponit, nec naturas corrumpit, nec naturales proprietates tollit. Quum ergo voluntati conveniat esse liberam, atque ad utrumque oppositorum potentem, palam est quod non movetur a Deo per necessitatem, sed secundum suam naturam et capacitatem. Veruntamen, si Deus voluntatem ad aliquid movet, impossibile est voluntatem non moveri in illud : alioqui actio Dei esset inefficax. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

ARTICULUS XII.

1. *Cujus potentiæ actus sit frui.* 2. *An soli intellectuali creaturæ conveniat.* 3. *An sit tantum ultimi finis.* 4. *Et boni adepti.*

1. FRUCTUS insuper atque fruitio ad idem pertinent : est enim nomen fruitionis a fructu acceptum. Fructus autem sensibilis, est ultimum quod ab ar- Quæstio 11.

bore exspectatur, et cum suavitate percipitur. (A) Propter quod frui, ad amorem delectationemque spectat quæ habetur de ultimo fine ac bono exspectato. Quum ergo finis seu bonum sit objectum appetitivæ potentiæ seu voluntatis, constat quod frui est actus voluntatis.

2. His autem quæ cognitione carent frui non competit, quum non sit in eis potentia imperans actum ad finem. His quoque quæ cognitionem sortiuntur non intellectualem sed sensitivam, illo modo convenit frui, quemadmodum finem cognoscere, (B) et ei uniri : videlicet, secundum rationem imperfectam, et nequaquam simpliciter. Moventur enim bruta naturali instinctu, potiusque aguntur quam agant, secundum Dionysium.

3. At vero, quoniam ad fructum duo exiguntur, puta, ut sit quid ultimum, et quod sua dulcedine appetitum quietet ; ideo frui est proprie tantummodo finis ultimate intenti. Eis autem quæ ordinantur ad finem et in se dulcedinem nullam habent, nullatenus dicimur frui : ut est (C) potio amara. Sed quædam sunt, quæ in aliquo ordine rationem finis habent, licet non sint simpliciter ultimus finis. Et horum usus potest dici quædam imperfecta fruitio : ut est actio scientiæ, et inferiorum virtutum, quæ tamen ad altiorem finem referuntur. Sic nempe Apostolus ad Philemonem ait : Ego (inquiens) te fruar in Domino. Non dixit simpliciter, Fruar, sed, Fruar in Domino. *Philem. 20.*

4. Amplius, fruitio comparationem importat voluntatis ad finem. Finis autem (D) habetur dupliciter, scilicet perfecte et imperfecte, id est in re et in spe. Perfecta ergo fruitio est finis jam habiti ; imperfecta vero, finis nondum adepti.

ARTICULUS XIII.

1. *Ad quam potentiam intentio pertineat.* 2. *An sit tantum de fine.* 3. *An possit esse simul circa plura.* 4. *An sit idem cum voluntate ejus quod est ad finem.* 5. *Utrum etiam brutis conveniat.*

1. INTENTIO autem, ut nomen ostendit, designat tendentiam quamdam in aliud. *Quæstio 12.* Unde principaliter respicit id quod primitus movet ad finem. Hoc vero voluntas est, cujus objectum est finis, et quæ omnes animæ vires ad finem movet. Ideoque intentio est actus voluntatis respectu ipsius finis. Sciendum vero, quod voluntas tripliciter finem concernit, scilicet : Absolute, ut quum aliquis absolute sanitatem desiderat : et sic proprie nominatur voluntas. Secundo, consideratur finis prout in ipso est quies : sicque fruitio respicit finem. Tertio, in quantum est terminus motus in ipsum tendentis : et ita intentio pertinet ad finem. Dicimur enim intendere, non quia simpliciter aliquid volumus, sed quia per aliud in aliquid tendere cupimus.

2. Ex quibus claret, quod intentio est potissime circa finem. Tamen, quia in motu quo voluntas in aliquid tendit, accipi potest et ipse ultimus terminus motus in quo ultimate quiescitur, et etiam aliquod medium quod est principium partis sequentis, et finis præteritæ ; ideo talis medii, in quantum est quidam finis, esse potest intentio.

3. Porro non potest homo plura intendere tanquam ultimos fines. Potest tamen plura simul intendere, quæ ad invicem coordinata sunt, ut confectionem medicinæ ac sanitatem. Voluntas enim non est solum ultimi finis, sed etiam mediorum ad illum. Iterum, potest homo plura simul intendere, quamvis non sint coordinata, ut quum præelegit unum præ alio tanquam præstantius.

4. Insuper, quum voluntas fertur in finem, et in id quod est ad finem, in quantum est medium perveniendi ad finem ; tunc unus motus est in utrumque, quoniam finis est ratio volendi quæ sunt ad ipsum. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem ipsius : quem-

admodum una est visio qua videtur color et lumen, eo quod lumen est ratio videndi colorem. Si autem voluntas fertur in utrumque absolute et secundum se, non erit unus motus vel actus, sed duo.

5. Intentio demum brutis active non convenit, quoniam ratione carent, sed passive dumtaxat. Nam naturali instinctu tendunt in finem, tanquam a superiori causa, videlicet auctore naturæ, mota. Non autem considerant quod per actum vel motum suum finem consequi queant, quamvis finem quemdam suo modo concupiscant.

ARTICULUS XIV.

1. *An electio sit actus voluntatis.* 2. *Quibus conveniat.* 3. *De quibus habeatur.* 4. *Et an homo ex necessitate eligat aliquid.*

Quæstio 13. 1. ELECTIO denique, secundum Philosophum, est appetitus intellectivus: et sic continet aliquid pertinens ad rationem, et aliquid voluntatem concernens : quorum unum est quasi formale respectu alterius. Ratio autem actum voluntatis præcedit et ordinat, quia voluntati suum repræsentat objectum, in quod secundum rationis ordinem tendit. Actus igitur quo voluntas tendit in aliquod tanquam bonum, eo quod per rationem est ordinatum ad finem, est materialiter voluntatis, formaliter autem rationis. Nam substantia actus materialiter se habet ad ordinem, quem ratio imprimit. Sic ergo electio substantialiter est actus voluntatis.

2. Porro electio est appetitus alicujus propter finem. Est enim unius præ alio quædam acceptatio. Unde in his quæ ad unum determinata sunt, non sortitur electio locum. Appetitus autem sensitivus secundum se, determinatus est ad aliquod unum particulare bonum : et ideo brutis non inest electio, sed necessario ductum passionis sequuntur, sicut amentes. Electio etiam quamdam collationem ac discretionem includit, quæ rationali tantum-

A modo creaturæ convenit. Quædam tamen bruta aliquid industriæ participant : propter quod prudentia nominantur, quia ars divina eis inclinationem naturalem impressit, ex qua ordinate procedunt ad quædam subtilia opera, secundum directionem naturæ. Sicut enim artificialia comparantur ad artem humanam, sic omnia naturalia ad artem divinam.

3. Præterea electio non est de fine in quantum hujusmodi, sed de his quæ sunt ad finem. Consequitur enim electio judi-
B cium quo aliquid reputatur melius vel deterius per relationem ad finem. Id tamen quod secundum unum modum est finis, alio modo potest esse medium ad finem : et sic de ipso esse valet electio. Nam medicus non eligit an sanitatem inducet, sed per quem modum hoc aptius fiat; qui vero curam habet de spirituali animæ sanitate, eligit an velit corpus sanum esse, vel ægrum. Ultimus autem finis nullo modo sub electione cadit. — At vero electio est semper actuum huma-
C norum. Sicut enim intentio est finis, sic electio mediorum ad finem. Finis vero quandoque est actio vel effectus agentis, sicut finis medici est sanare ; quandoque est res : et utroque modo oportet intervenire aliquam actionem, per quam homo fini conjungatur, vel eum efficiat. Talium autem exstat electio. Quandocumque autem una res præeligitur alteri, vel aliquis homo ad dignitatem, aut simili modo eligitur, adjungitur actio eligentis. — Itaque, quoniam electio ad actionem
D refertur, non autem aliquid agimus nisi possibile sit ; ideo electiones nostræ non sunt nisi possibilium. Item electio ad finem ordinatur. Finis autem adipisci non valet nisi per ea quæ possibilia sunt. Potest tamen contingere, quod voluntas aliquid sibi impossibile eligat; sed hoc est, quia reputat illud sibi possibile, sicut quandoque vult malum sub specie boni.

4. Quamvis autem homo aliqua necessario velit, quia finis respicit voluntatem, nihil tamen de necessitate eligitur : tum

quia omne de quo est electio ordinatur in aliud, et sic non est simpliciter perfectum ac bonum, sed secundum aliquam considerationem abjici potest; tum quia rationales potentiæ in quantum hujusmodi, sunt indifferentes et liberæ, secundum Philosophum.

ARTICULUS XV.

1. *Quid sit consilium.* 2. *De quibus consiliandum.* 3. *An consilium procedat ordine resolutorio.* 4. *Et an in infinitum procedat.*

Quæstio 14. 1. QUANDO præterea duo actus diversarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque aliquid invenitur de proprietate alterius potentiæ. Unde sicut in electione, quæ est actus voluntatis et coordinatur consilio, est aliquid de actu rationis, videlicet ordo atque collatio; sic in consilio, quod est actus rationis, est aliquid voluntatis quasi materia. Nam consilium est de his quæ homo vult facere. Unde consilium, secundum Damascenum, est appetitus inquisitivus. Et sic consilium proprie Deo non competit, quia nihil inquirit. Tamen adscribitur Deo consilium, quantum ad certitudinem judicii atque sententiæ, relinquendo quod imperfectionis est in consilio.

2. Denique finis operabilium habet rationem principii. Principium autem præsupponi oportet, et non inquiri. Quum ergo consilium sit quædam inquisitio, non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem: nam consilium causat electionem, quæ non est de fine. Si vero sit aliquid quod respectu unius habet rationem finis, et quoad aliud rationem ejus quod est ad finem, de illo esse potest consilium, in quantum refertur ad finem. — Insuper, sicut ex nomine consilii patet, consilium dicit quamdam mutuam aliquorum collationem de aliquo. Dicitur enim consilium, quasi considium, eo quod multi simul considerant. Ad hoc vero quod in particularibus contingentibus aliquid certe A noscatur, multas oportet circumstantias considerare, quas non est facile ab uno adverti, sed a multis certius percipiuntur, dum uni occurrit quod alter non attendit. In universalibus autem et necessariis est absolutior atque simplicior inquisitio, nec tot requiruntur. Unde consilium proprie est circa contingentia particularia, quorum cognitio secundum se parum optabilis est, sed propter operationem exquiritur, quæ est circa particularia. Sic ergo consilium est circa ea quæ agimus, et de B his quæ ad operationes ordinantur. Est enim de futuris consultatio, secundum quod per futuros eventus dirigitur homo, ut aliquid agat in præsenti vel vitet. — Præterea, quum consilium sit quædam inquisitio, inquisitio vero sit de dubiis; ideo duo sunt de quibus non habetur consilium, quamvis ordinentur ad finem. Primum est, quod est determinatum per artem seu habitum qualiter fieri debet. Non enim scriptor consiliatur quomodo litteram formet. Aliud est, quod modicum C confert vel impedit qualitercumque fiat. Nam quod modicum est, pro nullo æstimatur.

3. Amplius, in omni inquisitione oportet a quodam inchoare principio; et si illud est prius in esse, sicut est prius in cognitione, dicitur processus compositivus, ut dum proceditur a causa in effectum. Quando vero principium est prius secundum cognitionem nostram, sed posterius in esse; tunc est processus resolutorius, et sic proceditur ab effectu in cau- D sam. Principium autem in inquisitione consilii est finis. Finis vero est primum in intentione et ultimum in exsecutione. Sic ergo inquisitio consilii est resolutoria, incipiendo videlicet ab eo quod in futuro intenditur, donec perveniatur ad id quod statim agendum exsistit.

4. At vero consilium secundum actum finitum est, tam ratione principii, quam ratione termini. Terminus vero inquisitionis consilii est quod mox in nostra potestate est ut fiat. Nihil autem prohibet con-

silium secundum potentiam in infinitum A procedere, in quantum semper nova possunt occurrere, quæ in consilio sunt pensanda.

ARTICULUS XVI.

1. *De subjecto consensus.* 2. *An brutis conveniat.* 3. *De objecto ipsius.* 4. *Et an consensus in actum dumtaxat pertineat ad superiorem animæ partem.*

Quæstio 15. 1. CONSENSUS demum est applicatio B sensus ad aliquid. Sensus autem exterior est solum rerum præsentium perceptivus. Quia ergo appetitiva potentia tendit in rem secundum quod in se ipsa est, ideo secundum similitudinem, applicatio appetitus ad rem cui inhæret, consensus vocatur. Unde palam est, quod consensus sit actus appetitivæ virtutis, quæ tunc consentire dicitur, dum complacet sibi in aliquo cujus experientiam percipit : quamvis consensus primo ad cognitivam potentiam spectet. C

2. Denique brutis proprie consensus non convenit. Non enim habent sui actus dominium : et ideo non proprie applicant motum appetitivum ad aliquid agendum. Nec est in ipsorum potestate determinare, sed sicut a natura instigantur, sic necessario prosequuntur : et sic potius determinantur ad aliquid, quam se ipsa determinent.

3. Et quoniam voluntas naturaliter appetit finem, ideo consensus proprie non respicit finem, sed simplex voluntas. Eo- D rum vero quæ ordinantur ad finem, consensus exsistit. Est enim consensus applicatio motus appetitivi ad determinationem consilii. Consilium vero non est de fine, sed de his quæ referuntur ad ipsum. Electio quoque superaddit consensui quemdam respectum, videlicet relationem ad id cui præeligitur aliquid.

4. Porro consensus plenus in actum, semper ad superiorem pertinet rationem, quæ de humanis judicat secundum rationes divinas. Finalis namque sententia ad superiorem spectat, qui de inferioribus sortitur judicium.

ARTICULUS XVII.

1. *Cujus potentiæ actus sit usus.* 2. *An brutis conveniat.* 3. *De objecto ejus,* 4. *et ordine ejus ad electionem.*

1. USUS denique applicationem alicujus Quæstio 16. designat ad aliquam operationem : nam et operatio rei, usus ejus vocatur, quemadmodum equitare, usus dicitur equi. Ad operationem autem applicamus interiores potentias corporisque membra, quæ sunt potentiarum animæ organa ; res quoque exteriores, ut ensem vel baculum. Quoniam igitur, juxta prædicta, voluntas movet omnes animæ vires ad proprios actus, quod est eas applicare ad opus : patet quod usus primo atque præcipue voluntati conveniat, tanquam primo moventi ; rationi vero, ut dirigenti ; aliis autem potentiis, sicut actum exsequentibus.

2. Et quoniam applicare principium activum ad agendum, non est nisi habentium arbitrium, sicut de consensu ostensum est ; ideo usus brutis non convenit, sicut neque consensus, ob causam præhabitam.

3. Insuper, usus objectum non est simpliciter ultimus finis, quum usus sit ejus quod applicatur ad aliquid. Ultimus autem finis non applicatur ad aliquid, sed ea quæ sunt ad finem. Et ergo usus est eorum quæ ordinantur ad finem. Frui vero est ejus quod finis est. Aliquid tamen dicitur ultimus finis, non simpliciter, sed in aliquo genere, seu certo ordine : et de illo potest esse usus, in quantum refertur ad finem sublimiorem.

4. Præterea duplex est habitudo voluntatis ad volitum. Prima, in quantum est proportionata ad ipsum adipiscendum : et in tali habitudine est electio ultimum, quia per eam statim progreditur ad voliti adeptionem, in qua consistit habitudo voluntatis. Secunda, in quantum jam unitur

ei et possidet illud. Patet ergo quod usus, quum sit applicatio agentis ad aliquid, secundum quod conjungitur operanti, electionem sequatur. Sed quia voluntas rationem movet et utitur ea, ideo usus ejus dici potest quod est ad finem, prout est in consideratione referentis ipsum in finem : et sic usus electionem præcedit.

ARTICULUS XVIII.

1. *An imperare sit actus voluntatis.* 2. *An brutis conveniat.* 3. *Quomodo se habeat ad usum.* 4. *An imperium et actus imperatus sint idem.* 5. *Et an imperari competat actibus voluntatis,* 6. *rationis,* 7. *appetitus sensitivi,* 8. *animæ vegetativæ,* 9. *atque exteriorum membrorum.*

Quæstio 17. 1. Actus insuper rationis et voluntatis supra se invicem ferri possunt. Nam ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari. Unde virtus unius actus manet in altero, secundum quod interdum actus rationis prævenit actum voluntatis, vel econverso. Sicut ergo in electione et usu, quæ ad voluntatem pertinent, permanet virtualiter actus rationis, secundum præinducta; sic imperare, est essentialiter actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis, et virtualiter remanente. Imperare enim, est aliquem ad aliquid agendum ordinare. Ordinare vero, est actus rationis. Ordinatio quoque hæc fit intimando; et hoc, dupliciter : puta, simpliciter per verba indicativi modi, et imperativi. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, est ipsa voluntas. Quum igitur secundum movens non moveat nisi in virtute primi, constat quod ratio imperando non movet nisi participando actum voluntatis. — Et sciendum, quod licet voluntas sit radix libertatis tanquam subjectum, tamen ratio radix est libertatis ut causa : ex hoc namque voluntas potest ad diversa libere ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Unde secundum philosophos, liberum arbitrium, est liberum de ratione judicium, quasi ratio causa libertatis consistat.

2. Et quoniam ordinare cum intimatione seu denuntiatione brutis non competit, patet quod imperare eis non convenit, nisi communiter accipiatur pro movere : quemadmodum Avicenna ait, quod virtus appetitiva est motum imperans, sed in nervis et musculis est virtus motum exsequens.

3. Imperium denique usum præcedit, sumendo usum pro applicatione ad opus, prout subditur exsecutivæ potentiæ. Electio autem præcedit imperium, et consilium electionem.

4. Denique, imperium et actus imperatus non sunt simpliciter unus actus, sed solum secundum quid. Imperium namque naturaliter imperatum actum præcedit ; quandoque autem et tempore prius est eo. Quia tamen actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad superioris potentiæ actum ; ideo actus imperatus, qui est inferioris animæ virium, est secundum quid idem cum imperio, quod est actus intellectivæ potentiæ, eo modo quo ex materiali et formali unum resultat.

5. Amplius, ratio ordinare potest de actu voluntatis, judicando bonum esse hoc vel illud velle aut nolle : et sic actus voluntatis potest a ratione imperari.

6. Et quoniam ratio conversiva est ad se ipsam atque super proprium actum reflexiva ; ideo proprium actum imperare potest, præsertim quoad exercitium actus. Tamen ex parte objecti, sic est aliquis actus tam voluntatis quam rationis, qui sub imperio non cadit. Nam primus motus voluntatis respectu boni in communi vel finis, est omnino naturalis. Consensus quoque rationis ad prima principia, naturalis exsistit.

7. At vero appetitus sensitivus est virtus organo utens. Omnis autem virtus organica in suo actu dependet, tam ex dispositione organi, quam ex dispositione potentiæ quæ agit per organum : sicut visio dependet a vi visiva oculi, et a com-

plexione organi. Appetitus autem sensitivus, in quantum hujusmodi, ratione inferior est, et subditur ei, atque secundum eam regulari potest : et quoad hoc actus ipsius potest imperari. Sed dispositio organi corporalis, rationi non subditur : et ex hac parte impeditur appetitus sensitivus ne rationi penitus subjiciatur. Unde Apostolus dicit : Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, etc. (Rom. VII. 15.) Hoc enim potest contingere ob causam prædictam, vel quia motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus : tuncque motus ille est præter rationem, quamvis poterat impediri ab ea, si prævidisset. Et ergo primo Politicorum Aristoteles asserit, quod ratio præest concupiscibili et irascibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed politico vel regali, qui est ad liberos non in omnibus subjectos.

8. Proinde actus qui ex appetitu rationali vel sensitivo procedunt, ex apprehensione quadam emanant. Appetitus autem naturalis, apprehensionem non sequitur, sed impressionem naturæ. Quoniam ergo actus animæ vegetativæ ex naturali appetitu causantur, rationi non subduntur, nec ejus imperio subjiciuntur.

9. Adhuc autem, organa potentiarum animæ sunt corporis membra. Quoniam igitur potentiæ sensitivæ, non autem vegetativæ, rationis subduntur imperio : propterea omnium motus membrorum, quæ sunt organa sensitivarum virtutum, rationi subduntur; sed quæ viribus animæ vegetativæ deserviunt, non sunt rationi subjecta in motibus suis.

ARTICULUS XIX.

1. *An omnis actio sit bona.* 2. *An actio bonitatem sumat ex objecto,* 3. *circumstantia,* 4. *vel fine.* 5. *An aliqua actio hominis sit bona vel mala ex specie.*

(Quæstio 18.) 1. OMNIS insuper actio, tantum habet de bonitate, quantum de entitate; et quantum deest ei de bonitate quæ eam

A decet et attinet, tantum de malo participat. Sic ergo omnis actio, in quantum est ens quoddam, est bona bonitate entis; in quantum vero a debita rectitudine vel proportione perfectioneque deficit, dicitur mala.

2. Species autem dat esse, quia species sumitur ab eo quod est formale. Quoniam itaque actio speciem habet ab objecto, ideo prima bonitas actus moralis, dependet ab objecto convenienti, et malum ab inconvenienti objecto. Unde illud dici-

B tur bonum ex genere, cujus objectum est bonum; et malum ex genere, cujus objectum est malum, ut rapere aliena. Et sumitur hic genus pro specie, sicut quum dicimus : Genus humanum, id est tota species.

3. Quemadmodum autem in naturalibus forma substantialis non confert totam perfectionem, sed requiruntur accidentia aliqua ; sic tota bonitas actionum non est a solo objecto, sed exiguntur circumstantiæ, quæ actum perficiunt.

C 4. Porro eadem est dispositio rerum in esse et in bonitate : et ideo personæ divinæ, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non dicuntur bonæ per relationem ad finem. Res autem causatæ, sicut sortiuntur esse a causa efficiente, sic dicuntur bonæ ex causa finali, a qua dependent, præter bonitatem absolute eis convenientem : nam cujus esse ab alio est, illud ordinatur ad aliud, et sic ex fine bonitatem quamdam sortitur.

Itaque in actibus humanis quadruplex
D bonitas consideratur : una, secundum genus, nam tantum habet de bonitate quantum de entitate; secunda, secundum speciem, quæ est ex objecto; tertia, ex circumstantia; quarta, ex fine, puta secundum habitudinem ad bonitatis originem : proportio namque ad finem, atque in ipsum relatio, actioni intrinseca est, quamvis finis sit causa extrinseca.

5. Denique bonum et malum diversificant speciem actuum humanorum, quia species ex objecto accipitur. Objectum au-

tem bonum vel malum censetur per comparationem ad rationem, in quantum videlicet est ei conveniens vel disconveniens. Nam secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, bonum hominis est secundum rationem consistere. Unicuique etenim bonum est, quod convenit ei secundum suam formam; et malum, quod præter ordinem propriæ formæ inest.

ARTICULUS XX.

1. *An actus habeat speciem boni vel mali ex fine.* 2. *An species ex fine contineatur sub specie ex objecto.* 3. *An aliquis actus sit indifferens secundum speciem,* 4. *vel secundum individuum.* 5, 6. *Et quomodo circumstantia reddat actum bonum vel malum.*

1. PORRO actus voluntatis est duplex, videlicet : interior, cujus objectum est finis : et exterior, cujus objectum est materia circa quam versatur. Et sicut actus exterior specificatur ab objecto, sic interior a fine. Actus vero interior respectu exterioris se habet formaliter, quoniam actus exterior non habet rationem moralitatis, nisi in quantum voluntarius exstat. Ideoque species actus humani formaliter sumitur secundum finem ; materialiter vero, secundum objectum actus exterioris. Unde secundum Aristotelem quinto Ethicorum, qui furatur ut adulterium faciat, magis est adulter quam fur. Finis quoque habere potest rationem objecti, atque econtra.

2. Denique exterioris actus objectum, quandoque est per se ordinatum ad finem voluntatis, sicut bene pugnare se habet ad triumphum ; quandoque per accidens, ut rapere aliena causa præstandi egeno. Divisio autem fieri debet secundum ea quæ per se sunt, et non per accidens. Dum ergo objectum non ordinatur per se ad finem, tunc differentia specifica ex parte objecti non est determinativa ejus quæ est ex fine, neque econtra ; nec una spe- A cies est sub alia, sed actus moralis est sub duabus speciebus disparatis. Unde qui furatur ut mœchetur, duas in uno actu committit malitias. Si autem objectum sit per se ordinatum ad finem, tunc una specierum erit contenta sub alia, quoniam una differentia determinat aliam, utpote particularior universaliorem. Differentia autem quæ est ex fine, communior est, quia voluntas, cujus objectum est finis, est commune motivum principium omnium virium animæ, quarum objecta sunt parti- B cularium operationum objecta. Nempe, quo differentia sumitur a forma particulariori, tanto est magis specifica. Quanto etiam agens est magis commune, tanto universalioris formæ est causa. Rursus quanto finis exstat posterior, tanto universaliori respondet agenti : quemadmodum victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis a summo duce intentus. — Dictum quoque est, qualiter unus actus non est nisi sub una specie, secundum esse naturæ, qui tamen sub multis est speciebus C secundum ea quæ accidunt ei : ut pomum, in quantum est coloratum ac redolens, sub diversis ponitur speciebus.

3. Amplius, quoniam actus trahit speciem ab objecto ad rationem relato : ideo actus ex propria specie dicitur bonus, quando objectum includit aliquid rationi conveniens, ut dare eleemosynam indigenti ; malus vero, quando objectum includit quod rationi repugnat, ut tollere aliena. Quando autem objectum nullum horum includit, est actus indifferens, ut levare D festucam. — Agnoscendum autem quod duplex est privatio. Una, quæ consistit in privatum esse : et hæc nihil de habitu sibi contrario relinquit, nec inter eam et habitum est aliquod medium, ut cæcitas respectu visus. Alia autem privatio consistit in privari, ut ægritudo opponitur sanitati. Et talis non aufert totum, sed aliquid circa subjectum relinquit. Unde inter eam et habitum, est aliquod medium. Et ita secundum Themistium super Prædicamenta, malum est privatio boni.

Et ergo inter bonum et malum potest esse aliquid indifferens secundum speciem.

4. Impossibile vero est actum humanum seu voluntarium esse indifferentem secundum individuum. Actus enim non solum est bonus ex objecto, sed etiam ex circumstantiis. Circumstantiæ autem sunt maxime individuorum. Necesse est autem omnem actum singularem qui est humanus, id est ex ratione procedens, vel referri ad debitum finem, et sic est bonus, vel non, et sic erit malus. Actus autem qui ex sola imaginatione causatur, ut pedem movere, vel barbam fricare, non est proprie humanus neque moralis : et ergo potest esse indifferens, etiam secundum individuum.

5. Amplius, sicut species rerum naturalium a forma naturali ac propria sumitur, sic species actus moralis sumitur a forma, prout a ratione concipitur. Processus autem naturæ est determinatus, sed ratio semper ultra progredi potest in considerando. Et ideo quod in uno actu accipitur ut circumstantia adjuncta objecto determinanti speciem actus, potest in alio actu sumi ut principalis conditio objecti speciem actus determinantis : et sic est quasi differentia specifica, et non ut circumstantia. Unde potest constituere speciem actus : sicut rapere aliena est furtum; sed rapere alienum in loco sacro, est species alia, quæ sacrilegium dicitur : eo quod locus, qui secundum se est circumstantia, accipiatur secundum specialem deformitatem contra rationem, quæ judicat non esse inferendam loco sacro injuriam.

6. At vero non semper circumstantia variat speciem, utpote quum non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia conditione per quam actus bonitatem malitiamve sortitur : quemadmodum tollere aliquid in magna vel parva quantitate, non concernit ordinem rationis in bono aut malo, nisi supposita alia conditione ex qua actus fit bonus vel malus, videlicet hoc quod est esse alie-

A num, quod rationi repugnat. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem culpæ, quamvis eam gravet vel minuat.

ARTICULUS XXI.

1. *Quod bonitas voluntatis sit ex objecto.* 2. *An solum ex objecto.* 3. *An dependeat ex ratione.* 4. *An ex æterna lege.* 5. *Et utrum ratio errans obliget.*

B 1. QUEMADMODUM autem verum et falsum sunt differentiæ actus intellectualis, sic bonum et malum sunt differentiæ actuum voluntatis. Differentia vero specifica actuum ex objecto accipitur, secundum præhabita. Bonum ergo et malum in actibus humanis proprie pensantur secundum objecta. Bonum enim per rationem repræsentatur voluntati ut objectum : et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, causatque bonitatem moralem in actu voluntatis, quamvis in se non sit bonum nisi bonitate naturæ. Ratio namque est principium humanorum atque moralium actuum. Quæstio 19.

C 2. Præterea, quo aliquid prius est, eo exstat simplicius, et ex paucioribus pendens. Principium autem bonitatis atque malitiæ actuum humanorum, est ex actu voluntatis. Unde quamvis aliorum bonitas et malitia secundum diversa queat attendi, tamen bonitas et malitia voluntatis est tantum secundum unum sumenda, videlicet quod per se facit bonitatem in actu.

D Hoc autem est objectum. Et igitur ex solo objecto et non ex circumstantiis, actus voluntatis redditur bonus. — Finis quoque quum sit objectum voluntatis, et non aliarum animæ virium, est causa bonitatis in actu voluntatis. Nec est alia bonitas quæ ex fine est, quam quæ ex parte objecti. Patet ergo quod si voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Et si aliqua circumstantia debita desit, non est boni.

3. Porro, quoniam ratio voluntati obje- A
ctum suum ostendit, eo quod bonum commune intellectum sit voluntatis objectum; ideo bonitas voluntatis, ex consequenti a ratione dependet sicut ab objecto.

4. Causa demum prima plus influit quam causa secunda. Quum ergo ratio humana non sit regula actuum voluntatis nisi per participationem rationis divinæ, quæ dicitur lex æterna : constat quod lex divina est magis causa bonitatis actuum voluntatis, quam ratio humana. Unde deficiente judicio rationis humanæ, ad legem divi- B
nam recurrendum est : quæ nobis aliquo modo innotescit per rationem humanam, vel revelationem.

5. Insuper, quum conscientia sit actus rationis (est enim applicatio scientiæ ad aliquid), idem est quærere, An voluntas a ratione errante discordans erret, et, Utrum conscientia errans obliget. Quidam ergo ponebant, quod conscientia errans solummodo obliget in actibus indifferentibus. Sed hoc irrationabiliter dictum est. Nam sive actus sit ex suo genere bonus, C
sive malus, sive indifferens, si ratio erret, dicendo, Bonum est malum, et sic bonum tanquam malum voluntati proponat : si voluntas fertur in tale bonum, fertur in ipsum sub ratione proprietateque mali; et quamvis objectum sit per se bonum, tamen per accidens malum est, propter rationem errantem. Similiter, si quod malum est ratio æstimet bonum, et voluntas illud repudiet, palam est quod vitat malum in quantum bonum. Hoc autem illicitum est. Ideoque ratio errans obligat D
voluntatem. Unde septimo Ethicorum Philosophus asserit : Incontinens per se est, qui rationem rectam non sequitur; per accidens vero, qui non sequitur etiam falsam.

ARTICULUS XXII.

1. *Utrum voluntas rationi erranti concordans sit bona.* 2. *Unde bonitas voluntatis, et quantitas bonitatis ejus, in his quæ sunt ad finem, dependeant.* 3. *An bonitas voluntatis humanæ sit ex conformitate ad voluntatem divinam.* 4. *Et qualiter ei conformanda sit.*

1. RURSUS, idem est quærere, An voluntas rationem errantem sequens sit bona, et, Utrum conscientia errans excuset. Cujus determinatio ex præostensis dependet, quomodo scilicet ignorantia causat involuntarium. Quando enim ignorantia facit involuntarium, tollit bonum ac malum morale. Hæc vero ignorantia est, quæ nec directe nec indirecte est volita. Unde conscientia errans ex negligentia vel sponte, vel de eo quod scire tenetur, non excusat voluntatem ipsi adhærentem. Sed error circumstantiarum excusat, prout circumstantiæ se tenent ex parte voliti, prout homo ignorat circumstantias actus quem vult; velut si quis mulierem submissam æstimet suam, sicque petenti debitum reddat; tunc excusatur a culpa. Propter prædicta autem non est homo perplexus, quoniam potest errorem rationis relinquere.

2. Præterea intentio ad voluntatem se habet dupliciter. Uno modo, antecedenter, videlicet quum aliquid facimus propter intentionem finis : ut si quis jejunet propter Deum. Et tunc bonitas voluntatis ex finis intentione dependet : nam ordo intentionis ad finem accipitur ut ratio bonitatis voliti. Alio modo se habet ad voluntatem consequenter : sicut dum homo vult facere aliquid, et postea refert illud in Deum. Tunc bonitas primæ voluntatis non dependet ex fine sequenti, nisi actus reiteretur. Si ergo aliquid fiat bona intentione, tunc sequens intentio prava non destruit bonitatem actus prioris, sed ejus qui reiteratur. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, quod bonum est ex integra causa, malum vero ex singularibus defectibus. — Denique circa actum et intentionem, duplex attenditur quantitas : una ex parte objecti, ut quum vult quis majus bonum; alia ex parte actus vel potius agentis, qui vult vel agit intense. Loquendo autem de quanti-

tate utriusque quantum ad objectum, sic quantitas actus non consequitur quantitatem intentionis : vel quia objectum non est fini suo proportionatum, vel quia circa actum exteriorem impedimenta occurrunt, quæ vitari non possunt. Quia vero intentio quodammodo voluntatem concernit, ideo bonitas intentionis in voluntatem redundat, præsertim quoad Dei judicium. Considerando autem quantitatem intentionis et actus tam ex parte objecti quam agentis, sic intensio vel augmentum seu fervor intentionis redundat in actum voluntatis interiorem et exteriorem, quamvis actus iste non sit materialiter tam intensus. Intentio namque se habet formaliter ad utrumque.

3. Insuper, bonitas voluntatis humanæ ex conformitate divinæ voluntati dependet : quatenus sicut Deus primo et naturaliter vult summam et propriam bonitatem, sic et nostra voluntas eamdem secundum suæ naturæ proportionem finaliter velit.

4. Adhuc autem, quoniam bonum apprehensum est voluntatis objectum, ideo aliquid quod secundum unam considerationem est bonum et optandum, secundum aliam malum est ac fugiendum. Unde diversi possunt de eodem desiderare opposita, secundum rationes diversas. Et hoc modo potest homo aliquid velle, quod Deus non vult : quia Deus respicit bonum commune totius universi ; homo autem rationem particularem. Et tamen hoc quod homo vult, Deus vult eum velle. Tenetur autem voluntas humana conformari divinæ formaliter, volendo bonum commune atque divinum, et ad illud alia volita ordinare.

ARTICULUS XXIII.

1. *An bonitas et malitia sint primo in actu voluntatis.* 2. *An tota bonitas exterioris actus a voluntate dependeat.* 3. *An interioris exteriorisque actus sit una bonitas.* 4. *An actus exterior aliquid addat.* 5. *An eventus sequens aliquid addat bonitatis.* 6. *Et utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.*

1. IN exterioribus denique actibus, duplex bonitas esse potest. Una, ex parte objecti et circumstantiarum : ut dare eleemosynam ex suo genere bonum est, propter materiam circa quam. Et hæc bonitas non est a voluntate, sed potius a ratione : imo præcedit actum voluntatis, secundum quod est in apprehensione rationis. Alia bonitas actuum exteriorum est ex ordine ad finem : sicut occidere hominem propter justitiam, bonum est. Quum ergo voluntas primo atque directe sit finem respiciens, ideo hæc bonitas primordialiter in actu voluntatis consistit, et ex ea ad actum exteriorem derivatur. Quæstio 20.

2. Unde elucescit quod tota bonitas actuum exteriorum non semper a voluntate dependet, sed solum secunda.

3. Porro actus interior atque exterior, licet distinguantur secundum esse naturæ, tamen secundum genus moris seu esse morale sunt unus actus, quum actus interior sit formalis respectu exterioris, qui ordinatur ad interiorem, tanquam materialis. Ex formali vero et materiali fit unum. Actus vero qui unus est, interdum habet plures rationes bonitatis sive malitiæ, quandoque unam dumtaxat. Bonitas vero utriusque actus dicitur una, eo quod una ordinetur ad aliam. Quandocumque ergo actus exterior est solum bonus ex ordine ad finem, tunc omnino est una bonitas interioris exteriorisque actus: quemadmodum penitus una est bonitas potionis amaræ et sanitatis, eo quod potio amara nihil habeat appetibilitatis, nisi per comparationem ad sanitatem. Quando autem actus exterior bonus est secundum se, propter materiam debitam vel circumstantias, tunc non est una bonitas utriusque actus : sicut non est una bonitas potionis saporosæ et sanitatis. Sed tunc bonitas voluntatis quæ est ex fine, redundat in actum exteriorem; bonitas quoque actus exterioris in voluntatem resultat.

4. Porro actus exterior, qui bonitatem A habet ex circumstantiis atque objecto, aliquid addit bonitatis actui interiori, sive malitiæ. Actus vero exterior, in quantum bonus est ex ordine ad finem, nihil addit de bono vel malo actui interiori, nisi ipsa voluntas secundum se fiat melior in bonis, aut pejor in malis. Quod tripliciter potest contingere. Primo, secundum numerum : ut quum voluntas vult aliquid agere, et non facit, postea vero iterum vult, et facit : tunc enim duplicatur actus interior in bono vel malo. Secun- B do, quoad extensionem : quia voluntas actui immorando, magis in suo actu interiori perseverat et continuatur, et per hoc fit melior sive deterior. Tertio, secundum intensionem : nam aliqui exteriores actus sunt secundum se delectabiles, ut luxuriatio, gula; aliqui autem pœnosi. Dum ergo talibus actibus aliquis occupatur, affectus interior magis accenditur, plusque peccatur in actu quam in solo affectu.

5. Insuper, quando eventus actum sequens est præcogitatus, tunc reddit actum C meliorem, aut certe pejorem. Si enim homo agnoscit quod ex actu suo malo multa mala sequi possunt, nec tamen illum omittit, videtur voluntas ejus plurimum inordinata. Si autem eventus sequens præcogitatus non est, distinguendum videtur. Nam, vel eventus per se ex actu consequitur, seu ut in pluribus; vel per accidens, et ut in paucioribus. Primo igitur modo addit de malo aut bono, non autem secundo modo.

6. Adhuc autem, nihil prohibet id quod D in uno genere simpliciter unum est, esse multa secundum comparationem ad aliud genus : quemadmodum superficies in genere quantitatis una exsistit; relata vero ad genus qualitatis, prout partim alba est partimque nigra, sic est quodammodo plura. Pariformiter, actus qui unus est secundum esse naturæ, potest esse bonus et malus secundum esse morale. Sed impossibile est, actum in genere moris eumdem ac unum, esse bonum et malum.

ARTICULUS XXIV.

1. Unde actus humanus sortiatur rationem rectitudinis vel peccati, 2. laudabilis vel vituperabilis, 3. meriti vel demeriti.

1. MALUM præterea communius est quam peccatum. Nam quælibet privatio boni constituit rationem mali. Peccatum vero est, in quantum actus deficit a debito fine : quod ideo accidit, quoniam regulam suam non sequitur. Hæc autem regula in his quæ naturaliter agunt, est inclinatio naturalis; in his vero quæ intellectualiter agunt, est ratio et lex æterna. Unde sicut actus naturalis qui in naturalem finem secundum exigentiam naturalis inclinationis tendit, rectus vocatur, eo quod medium non exit ab extremis, videlicet actus ab ordine agentis ad debitum finem : sic actus hominis qui secundum rationem vel legem æternam mensuratur ac regulatur, rectus vocatur; si vero ab hac rectitudine obliquetur, erit peccatum. Quoniam igitur actus humanus dicitur bonus, qui secundum rationem aut legem æternam est, et malus qui inde recedit : patet quod actus hominis habet rationem rectitudinis vel peccati, in quantum bonus vel malus exsistit. Quæstio 21.

2. Porro culpa est in minus quam peccatum. Superaddit enim ad rationem peccati, quod sit in potestate agentis, scilicet habentis proprii actus dominium. Actus autem dicitur bonus vel malus, in quantum est voluntarius : ideoque bonum et malum in actibus voluntariis rationem laudabilis vel vituperabilis facit.

3. At vero meritum atque demeritum dicimus in ordine ad retributionem justitiæ, quæ fit in quantum aliquid agitur in profectum aut nocumentum alterius. Quilibet autem inter alios vivens, est quodammodo membrum ac pars societatis; et sic malum ac bonum ejus redundat in alios : et juxta hoc debetur retributio, actusque ejus rationem demeriti sortitur vel meriti. Qui vero peccat in se ipsum,

vel pro se ipso bonum operatur, aliquo modo communitati obest, vel proficit. — Et quoniam Deus est ultimus hominis finis, ideo qui peccat, injuriam Deo facit, quoniam actum suum in Deum non ordinat, nec ei honorem debitum impendere curat. Et ideo actus talis, per respectum ad Deum rationem demeriti habet. Unde actus humani, per comparationem ad Deum meritorii vel demeritorii sunt.

ARTICULUS XXV.

1. *De passionibus animæ in communi.* 2. *Et de subjecto earum.*

Quæstio 22. 1. PATI præterea dicitur uno modo communiter pro omni receptione: et sic sentire et illuminari est pati. Secundo dicitur, quum aliquid recipitur cum abjectione alicujus disconvenientis, ut sanari. Tertio, quum abjicitur aliquid connaturale, ut ægrotari, quod est per sanitatis expulsionem et infirmitatis introductionem. Et his tribus modis esse potest in anima passio. Tamen passio secundo et tertio modo accepta, est cum corporali transmutatione. Unde nec animæ competit, nisi per accidens, in quantum compositum patitur. Propriissime vero passio nominatur, quæ est cum expulsione convenientis. Propter quod tristitia est magis proprie passio, quam lætitia.

2. Pati autem proprie est trahi ab agente ex proprio statu. Et quoniam anima per vim appetitivam potius trahitur ad aliquid, quam per vim apprehensivam (quia per vim appetitivam tendit in res prout in se ipsis consistunt; per vim autem apprehensivam, secundum quod sunt in apprehensione); ideo passiones potissime in parte appetitiva locantur: et etiam quia virtus apprehensiva intentionaliter a suo objecto movetur; virtus autem appetitiva, naturaliter atque realiter. — Amplius, quoniam passio fit cum corporali transmutatione; ideo in parte intel- A lectiva seu voluntate non proprie ponitur, quum pars illa superior sit immaterialis atque sine organo operans. Unde secundum Damascenum secundo libro, Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali; item, Passio est motus irrationalis animæ per suspicationem boni vel mali.

ARTICULUS XXVI.

B 1. *De differentia passionum concupiscibilis ab irascibili.* 2. *De contrarietate passionum irascibilis.* 3. *An omnis passio habeat contrarium.* 4. *Et an sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.*

1. EST insuper necesse diversarum potentiarum esse diversa objecta. Ideoque diversarum potentiarum passiones, diversa objecta concernunt. Unde et specifice differunt. Objectum autem appetitus concupiscibilis est bonum vel malum C sensibile simpliciter sumptum, quod est delectabile aut dolorosum. Sed in quantum tale bonum ac malum sensibile habet rationem ardui, scilicet quia anima difficultatem ac pugnam sustinet tale bonum adipiscendo, et malum fugiendo: sic est objectum appetitus irascibilis. Unde passiones quæ absolute respiciunt bonum vel malum, sicut gaudium, tristitia, amor, odium, sunt in concupiscibili; sed quæ illud respiciunt sub ratione ardui, quemadmodum timor, audacia, spes, etc., D in irascibili ponuntur. Data est enim animabus vis irascibilis, quatenus impedimenta tollantur, quibus concupiscibilis in suum objectum tendere impeditur. Et ergo omnes passiones irascibilis, terminantur ad passiones concupiscibilis. Propter quod gaudium atque tristitia, quæ proprie sunt in concupiscibili, consequuntur passiones irascibilis. Quæstio 23.

2. Proinde duplex est contrarietas passionum. Una, secundum objecta, sicut et mutatio una diversificatur ab alia secun-

dum terminum motus : et hæc est contrarietas passionum concupiscibilis. Alia est contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem. Et utraque invenitur in passionibus irascibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum vel malum simpliciter. Bonum vero, ut sic, non potest esse terminus a quo receditur, sed solum ad quem acceditur. Similiter malum, in quantum malum, non est terminus ad quem tendit affectus, sed a quo fugit. Omnis itaque passio concupiscibilis, vel est respectu boni ut tendens in ipsum, quemadmodum amor, desiderium, gaudium ; vel respectu mali ut ab ipso refugiens, ut odium, abominatio, tristitia. Objectum vero irascibilis non est bonum vel malum simpliciter, sed in quantum est arduum. Et sic, in quantum est bonum, habet ut tendatur in ipsum, quod pertinet ad spem ; in quantum autem est arduum seu difficile, ab ipso receditur, quod ad passionem pertinet desperationis. Similiter malum arduum, in quantum est malum, habet ut vitetur, quod ad timorem pertinet ; in quantum autem est arduum, per quod homo evadit subjectionem mali, sic habet rationem boni difficilis, sicque tendit in ipsum audacia. Patet igitur, quod contrarietas inter passionem spei et timoris, est secundum differentiam boni et mali in objecto ; sed timor atque audacia distinguuntur secundum accessum et recessum ab eodem.

3. Præterea, hoc soli passioni iræ est proprium, quod nullo modo contrarium habet, sed solum opponitur ei cessatio iræ : quæ oppositio non est contrarietatis, sed negativa vel privativa.

4. Passiones demum distinguuntur secundum principia activa, quæ sunt passionum objecta. Activorum vero differentia duplex est : una, secundum speciem, sicut differt ignis et aqua ; alia, secundum diversitatem virtutis activæ, ut magis calidum a minus calido. In motibus vero appetitivæ partis animæ, bonum habet vim attractivam, malum repulsivam. Primo autem, causat bonum in appetitu inclinationem, aptitudinem seu connaturalitatem ad ipsum : et hoc pertinet ad passionem amoris, cui ex opposito correspondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum adeptum, dat exsecutionem ad ipsum assequendum : quod ad passionem desiderii seu concupiscentiæ spectat ; et ex opposito respectu mali, est abominatio vel fuga. Tertio, dum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem in bono adepto : quod ad delectationem vel gaudium attinet, cui ex parte mali opponitur dolor sive tristitia. In passionibus vero irascibilis præsupponitur inclinatio ad bonum ex parte concupiscibilis : et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio ; respectu vero mali nondum injacentis, sunt timor atque audacia. Sed respectu boni adepti, nulla passio est in irascibili : adepto namque bono, desinit difficultas ; [sed ex malo jam injacenti sequitur ira.]

Itaque in concupiscibili sunt tres passionum conjugationes, videlicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia : similiter in irascibili, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, ira quoque, cui nullus motus passionis opponitur. Omnes igitur passiones specie differentes sunt undecim, sex in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus universæ animæ passiones continentur.

ARTICULUS XXVII.

1. *An bonum et malum morale reperiantur in passionibus animæ.* 2. *An omnis passio sit mala moraliter.* 3. *An addat vel minuat bonitatem vel malitiam actus.* 4. *An aliqua passio sit bona aut mala ex propria specie.*

1. DUPLICITER demum considerantur passiones animæ. Primo, secundum se : et sic non sunt bonæ vel malæ moraliter, quum sint motus irrationalis appetitus. Secundo, prout subjacent rationis ac voluntatis imperio : et sic dicuntur

Quæstio 24.

moraliter bonæ vel malæ, et voluntariæ, A vel quia a voluntate imperantur, vel quia non prohibentur.

2. Porro Stoici omnes animæ passiones dixerunt per se malos animi morbos. Et hos Tullius in libro de Tusculanis quæstionibus sequitur. Peripatetici vero dixerunt passiones esse bonas, si ratione moderentur; et malas, si limites rationis excedunt. Horum autem dissensio est parva aut nulla, secundum rem. Nam Stoici non discernebant sensum ab intellectu, et per consequens nec appetitum sensi- B tivum ab intellectivo. Unde omnem rationalem motum appetitivum dixerunt motum voluntatis; passionem vero, motum rationis censuram non servantem. Peripatetici vero sensum ab intellectu, appetitum quoque sensitivum ab intellectivo distinxerunt. — Dicit autem Damascenus, quod passio est præter naturam. Quod intelligendum non est, quod semper sit præter rationem, sed quod in omni motu passionis additur vel diminuitur aliquid a naturali motu cordis, prout cor movetur C intensius sive remissius secundum systolen aut diastolen.

3. At vero Stoici, quoniam passiones dicebant esse inordinatos animæ motus, ponebant actum virtutis ex permixtione passionis in bonitate diminui. Sed quia passiones sunt naturales motus, et per consequens nec bonæ nec malæ ex se, sed secundum rationis directionem: ideo passio ratione moderata perficit actum moralem atque humanum. Pertinet enim ad hominis laudem, quod passiones ex- D terioraque membra rationi ac voluntati obedire compellat: quemadmodum dignius est opus bonum forinsecus prosequi, quam solum intus concupere. Propter quod ait Scriptura: Cor meum, id est voluntas, et caro mea, id est appetitus sensitivus, exsultaverunt in Deum. *Ps.* LXXXIII, 3.

Sciendum vero, quod passiones dupliciter se habent ad rationem, scilicet: Antecedenter: et sic diminuunt bonitatem in actu, quoniam rationem obnubilant. Unde melius est ad bonum opus induci ex ratione, quam ex passione. Secundo, se habent ad rationem consequenter: et hoc, dupliciter. Primo, per modum redundantiæ. Dum enim superior portio animæ in aliquid intense movetur, sequitur motum ejus appetitus inferior: et tunc passio est signum intensionis voluntatis, indicatque bonitatem actus moralis esse majorem. Secundo, per modum electionis: quemadmodum dum homo ex deliberatione assumit passionis affectum, quatenus per hoc promptius bona operetur, appetitu sensitivo cooperante: et ita passio animæ addit actui bonitatem. Passio quoque tendens in malum et rationis præcedens judicium, peccatum diminuit: quia qui ex passione peccat, minus peccat quam ex industria peccans; sed sequens ipsum actum, auget peccatum, vel augmentum peccati significat.

4. (Deest in editionibus.)

ARTICULUS XXVIII.

1. *De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.* 2. *De ordine passionum concupiscibilis ad invicem.* 3. *De ordine passionum irascibilis ad invicem.* 4. *Atque de quatuor principalibus passionibus.*

1. PASSIONES denique concupiscibilis Quæstio 25. ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam quædam earum ad motum pertinent, ut desiderium, abominatio; quædam ad quietem, quemadmodum gaudium atque tristitia. Sed in passionibus irascibilis, nulla pertinet ad quietem: quia bonum arduum, quod est objectum irascibilis, quando jam præsens adeptumque est, ardui rationem amittit; et sic in ipso non quiescit appetitus, in quantum hujusmodi. Passiones igitur irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, secundum ordinem exsecutionis. Sunt enim motus ad illas, sicut spes præcedit gaudium, quia motus præcedit

terminum ad quem. Passio vero concupiscibilis importans quietem in malo, media est inter duas passiones irascibilis : scilicet, tristitia media est inter timorem quem sequitur, et iram quam præcedit. Dum namque occurrit malum quod timebatur, inde tristitia oritur : quæ ultra iram producit, dum homo ex tristitia in vindictam exsurgit ; et quoniam malum rependere injurianti apprehendit ut bonum, ideo gaudet iratus, quum propriam fuerit ultus injuriam. Unde omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet gaudium atque tristitiam. Passiones autem concupiscibilis quæ motum important, præcedunt passiones irascibilis. Sicut enim objectum irascibilis superaddit objecto concupiscibilis rationem difficilis ; sic passiones irascibilis aliquid addunt super passiones concupiscibilis : quemadmodum spes superaddit desiderio quemdam conatum, et timor addit fugæ quamdam animi depressionem propter mali difficultatem. Itaque passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ motum in bonum vel malum concernunt, et eas quæ quietem in bono seu malo important. Unde originem habent a passionibus concupiscibilis, et ad eas quoque terminantur.

2. At vero objectum concupiscibilis est bonum vel malum. Quum ergo bonum præcedat naturaliter malum, passiones concupiscibilis habentes bonum pro objecto, priores sunt passionibus concupiscibilis quarum objectum est malum. Ex eo enim quod quæritur bonum, refutatur malum oppositum. Bonum vero habet rationem finis, qui est prior in intentione, sed in exsecutione posterior. Unde ordo passionum concupiscibilis, secundum intentionem vel secundum exsecutionem potest attendi. Secundum exsecutionem quoque, prius est quod primo fit in eo quod tendit in finem. Omne vero tendens in finem, primo sortitur aptitudinem seu proportionem ad ipsum, secundo movetur ad finem, tertio autem in fine quiescit. Aptitudo vero ad finem est amor, qui aliud non est quam complacentia boni ; sed motus ad bonum dicitur desiderium, vel concupiscentia appellatur ; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Itaque, secundum ordinem consecutionis, amor præcedit desiderium, et desiderium delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est econtra. Sic enim delectatio prior est : nam primo intenditur, et desiderium causat atque amorem : delectatio namque est fruitio boni, et sic rationem finis sortitur. Et quoniam concupiscentiæ passio est aliis passionibus appetitus concupiscibilis magis sensibilis, ideo ab ea appetitus dicitur concupiscibilis.

3. Amplius, inter passiones irascibilis, secundum viam generationis vel consecutionis, ira exstat posterior : causatur enim ex præsentia mali. Spes quoque et desperatio, quarum objectum est bonum, præcedunt audaciam et timorem, quarum objectum est malum difficile. Sed et spes prior est desperatione ; et timor, quum sit recessus a malo, est prior audacia. Quemadmodum autem appetitus boni est ratio vitandi malum, ita spes est causa audaciæ : quia audacia spem triumphi consequitur, et timor desperationem vincendi. Ira vero audaciam sequitur. Unde omnium passionum irascibilis prima est spes. Sed inter omnes passiones simpliciter, secundum viam generationis, primo occurrunt amor et odium ; secundo, desiderium et fuga ; tertio, spes et desperatio ; quarto, timor et audacia ; quinto, ira ; sexto, gaudium et tristitia, quæ ad omnes passiones sequuntur. Nominatur quoque appetitus irascibilis ab ira, quoniam ira est passio magis manifesta.

4. Præterea quatuor sunt passiones principales, videlicet gaudium et tristitia, timor et spes. Gaudium enim atque tristitia sunt completivæ et finales respectu omnium passionum. Timor vero et spes non sunt simpliciter completivæ omnium passionum, sed sunt completivæ in genere

motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni, incipit motus in amore, proceditque in desiderium, et terminatur in spe; sed respectu mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, terminaturque in timore. Unde harum quatuor passionum distinctio designari solet secundum differentiam præsentis et futuri : nam motus concernit futurum, quies autem est in præsenti. De bono ergo præsenti est gaudium, et de malo præsenti tristitia; de bono quoque futuro est spes, et de malo futuro timor. Omnes vero ceteræ passiones ad has completive reducuntur.

ARTICULUS XXIX.

1. *An amor sit in concupiscibili.* 2. *An sit passio.* 3. *An sit idem quod dilectio.* 4. *De divisione amoris.*

Quæstio 26. 1. AMOR præterea ad appetitum pertinet, quoniam utriusque objectum est bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim appetitus naturalis in his quæ carent notitia; et appetitus sensitivus, qui in brutis de necessitate ab apprehensione movetur, sed in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum rationi obedit; tertius est appetitus intellectualis. Et in unoquoque appetitu amor est illud quod est principium motus in finem amatum tendentis. Et quidem in appetitu naturali, amor est connaturalitas seu proportionalitas appetentis ad appetibile; et hic est amor naturalis : sicut per gravitatem inest corpori gravi connaturalitas ad locum medium. Coaptatio quoque appetitus sensitivi vel intellectualis ad aliquod bonum, id est ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Itaque amor sensitivus est in appetitu sensitivo : et pertinet ad concupiscibilem, quia concernit bonum simpliciter, non sub ratione ardui.

2. Denique passio est effectus agentis in patiente. Agens vero naturale dupliA cem inducit effectum in patiens : primo enim dat formam; secundo, motum consequentem ad formam. Et sic appetibile primo imprimit appetitui coaptationem ad ipsum seu complacentiam sui, ex qua oritur motus ad ipsum. Nam appetitivus motus circulo agitur, secundum Philosophum tertio de Anima. Appetibile namque movet appetitum, faciens in ejus intentione quamdam complacentiam : et sic appetitus tendit in ipsum appetibile realiter consequendum, sicque motus finitur B unde incepit. Itaque prima immutatio appetitus ab appetibili, amor est : ex quo nascitur motus tendens in ipsam rem, qui desiderium nominatur ; et ultimo, quies in re adepta, quæ dicitur gaudium. Sic ergo amor est passio.

3. Porro amor, dilectio, amicitia, et caritas, ad idem quodammodo pertinent. Differunt tamen, secundum Philosophum : quia amicitia est quasi habitus ; amor autem atque dilectio significantur per modum actus vel passionis; caritas vero C utroque modo accipitur. Verumtamen actus diversimode significatur per hæc tria, quoniam dilectio superaddit amori electionem : et sic non est in concupiscibili, sed in voluntate. Caritas quoque superaddit amori quamdam perfectionem amoris, in quantum res dilecta magni pretii æstimatur. Unde omnis dilectio et caritas est amor, sed non econtra. Amor autem prout ponitur passio, non est nisi in appetitu sensitivo. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, quod quiD busdam Sanctorum visum est nomen amoris esse divinius quam nomen dilectionis. Cujus ratio est, quoniam amor prout est in parte sensitiva, quamdam passionem importat; dilectio vero rationis judicium præsupponit. Magis autem potest homo tendere in Deum per amorem passive, quodammodo a Deo attractus, quam per rationem ad Dei dilectionem possit perduci.

4. At vero, secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ, amare est bonum alicui velle. Motus ergo amoris in duo tendit,

videlicet in bonum quod quis sibi vel alteri vult, et in eum cui vult bonum. Amor igitur concupiscentiæ est eorum quæ aliis cupiuntur; sed amor amicitiæ est eorum qui secundum se diliguntur, quibus bona optantur. Divisio ergo amoris in amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ, datur secundum prius et posterius : quæ enim amantur amore concupiscentiæ, non proprie dicuntur amari; sed amantur desideranturque aliis qui amore amicitiæ amantur.

ARTICULUS XXX.

1. *Utrum bonum sit causa amoris.* 2. *An cognitio.* 3. *An similitudo.* 4. *An etiam aliqua passio alia animæ.*

QUÆSTIO 27. 1. DENIQUE amor in appetitu est : qui quum sit virtus passiva, habet se ad suum objectum, scilicet bonum, ut patiens ad agens, et mobile ad movens. Unde patet, quod bonum est causa amoris. Malum enim nunquam amatur, nisi sub ratione boni, videlicet prout est secundum quid bonum, et apprehenditur tanquam bonum simpliciter. Sic namque diligit aliquis iniquitatem, in quantum per eam ad delectationem vel pecuniam pervenit. Dicit autem Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus, quod pulchrum est omnibus amabile, sicut et bonum. Sola enim ratione differt a bono. Nam quum bonum sit quod appetunt omnia, de ratione boni est ut appetitum quietet. Ratio quoque pulchri in eo consistit, quatenus in ejus adspectu vel cognitione appetitus quiescat. Itaque pulchrum addit supra rationem boni ordinem ad cognoscitivam potentiam. Quemadmodum enim bonum est quod simpliciter appetitui placet, similiter pulchrum vocatur, cujus ipsa apprehensio placet.

2. At vero, quoniam bonum non movet appetitum nisi ut apprehensum, ideo amor notitiam exigit. Et sicut, teste Philosopho, visio corporalis est causa sensitivi amoris; sic visio intellectualis, videlicet contemplatio, causa est spiritualis amoris per modum viæ, quia perducit ad amabile.

3. Insuper, aliqua dicuntur similia in actu, ut duo homines albi in albedine similes sunt : et talis similitudo est causa amoris amicitiæ vel benevolentiæ. Dum enim unus alteri actualiter assimilatur, unus tendit in alium sicut in unum sibi, et vult illi bonum sicut et sibi. Aliqua vero dicuntur similia secundum potentiam, ut quum unum habet inclinationem ad id quod in alio actu exsistit : et hæc similitudo est causa amoris concupiscentiæ. Diligit enim unus alium, quoniam vult sibi inesse quod alteri inest. Sed quoniam unusquisque plus amat se ipsum quam alium; ideo similitudo per accidens est causa rancoris, in quantum unus habendo quod alter desiderat, impedit eum a consecutione boni optati. Et ita similis odit similem, non in quantum similem, sed ut sui voti impeditivum : quemadmodum figuli corrixari solent, eo quod se in lucro impediant; et inter superbos semper sunt jurgia, quoniam se mutuo impediunt in excellentia quam cupiunt. *Prov.* XIII, 10.

4. Præterea impossibile est aliquam passionem esse universaliter causam amoris. Omnis enim alia passio ex amore procedit. Aut enim importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo : quorum utrumque ex amore procedit, id est ex connaturalitate et inclinatione ad aliud. Potest tamen aliquis amor ex delectatione aut alia passione causari; sed illa delectatio ex alio præcedenti amore causatur.

ARTICULUS XXXI.

1. *Utrum unio sit effectus amoris.* 2. *Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.* 3. *Utrum ecstasis sit effectus amoris.* 4. *Utrum zelus sit effectus amoris.* 5. *An amor sit passio læsiva.* 6. *An sit omnium causa quæ agit amans.*

1. UNIO autem amantis ad amatum est duplex. Una, secundum rem, ut quum amatum præsentialiter adest aman- QUÆSTIO 28.

ti : et hanc efficit amor effective, movendo amantem ad id quod amat. Alia est unio secundum affectum, quæ oritur ex apprehensione qua aliquid concipitur ut aliquo modo unum amanti. Unde amicus dicitur alter ego; et secundum Augustinum quarto Confessionum, bene vocatur dimidium animæ. Hanc vero unionem facit amor formaliter. Nam ipse amor est nexus, et junctura quædam duos copulans, aut copulare intendens, secundum Augustinum. Unio quoque ad amorem se habet tripliciter. Nam quædam unio est causa amoris : unio enim substantialis, est causa amandi se ipsum; unio autem similitudinis, est causa amandi alium. Secunda unio est essentialiter idem quod amor : amor enim est unio seu coaptatio. Tertia unio est effectus amoris, utpote unio realis, quemadmodum amantes optant simul conversari et loqui.

2. Amplius, amor causat mutuam inhæsionem inter amicos : Primo, quantum ad vim apprehensivam, in quantum facit amantem immorari in apprehensione amati. Nec est amans contentus in superficiali apprehensione dilecti, sed nititur singula quæ ad eum spectant disquirere, et ad intima ejus intrare. Secundo, quantum ad vim appetitivam, facit amor amatum esse in amante per quamdam complacentiam, vel delectando de ipso, si præsens est, vel desiderando, si fuerit absens. Unde amor dicitur intimus, dicimusque caritatis viscera. Amor demum concupiscentiæ non quiescit in superficiali adeptione aut fruitione amati, sed vult ipsum perfecte habere, tanquam ad intima ejus perveniens. Sed in amore amicitiæ, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam : ut ipse in suo amico videatur bona pati vel mala. Unde proprium est amicorum, eadem velle et nolle, atque de eisdem tristari et gaudere.

3. Adhuc, ecstasis est quasi positio extra se ipsum. Hanc vero efficit amor, primo secundum vim apprehensivam : quoniam

A ponit hominem extra propriam sibi notitiam, dum vel ad superiorum contemplationem erigitur, quæ sensum ac rationem transcendunt, vel ad inferiora deprimitur, sicut in amentiam cadentes. Item, secundum vim appetitivam facit amor ecstasim : nam ponit amantem in amatum per affectum.

4. Porro zelus ex intenso amore causatur. Quo enim aliquis fortius tendit in aliquid, eo magis repellit ea quæ contraria sunt, vel repugnant. Itaque vehemens
B amor cuncta quærit excludere quæ sibi contrariantur. Sed in amore concupiscentiæ, movetur amans contra ea quæ impediunt consecutionem seu fruitionem quietis in eo quod amatur. Sic namque viros zelari dicimus suas uxores, ne per aliorum consortium impediatur singularitas quam quærunt in eis; et qui excellentiam quærunt, zelantur eos qui excelsi videntur, quasi eorum excellentiam impedientes. Hic autem est zelus invidiæ, et contentionis principium, de quo in Psalmo :
C Noli æmulari, etc. Amor vero amicitiæ *Ps.* XXXVI, 1.
quærit bonum amici. Unde quum vehemens fuerit, facit amantem moveri contra ea quæ repugnant bono amici. Et sic dicitur aliquis pro dilecto zelari, quando ea conatur repellere quæ contra bonum ejus contingunt; vel pro Deo, dum studet ea auferre quæ Dei honori ac voluntati repugnant. Unde Elias dixit : Zelo zelatus III *Reg.* XIX, 10, 14.
sum pro Domino exercituum. Et in Psalmo : Zelus domus tuæ comedit me. Ubi *Ps.* LXVIII, 10; *Joann.* II, 17.
Glossa dicit : Bono zelo comeditur, qui
D quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.

5. Denique amor, secundum suum formale, videlicet quod appetitum concernit, est conservativus et meliorativus amantis. Nam amor est coaptatio quædam ad bonum conveniens. Si vero quis amet bonum quod sibi non convenit, tunc amor est læsivus et pejorativus : ut in eo qui amat terrena et vitia. Sed quum amor sit passio, ideo materiale amoris est corporalis transmutatio secundum quam amans

afficitur. Et secundum hoc, amor exstat læsivus propter immutationis excessum : sicut in omni actu qui per corporale organum exercetur, accidere læsio potest ex vehementia immutationis. Sunt autem quatuor effectus amoris, videlicet : Liquefactio, quæ congelationi opponitur. Amor enim reddit cor aptum ut dilectus in ipsum introeat : et sic mollificari dicitur, sicut congelatio ipsum indurat ne se alteri communicare dignetur. Si ergo amatum fuerit præsens, causatur secundus effectus, qui dicitur delectatio vel fruitio. Si vero sit absens, oritur tertius effectus, qui tristitia appellatur, quæ etiam languor vocatur; et item quartus effectus, qui dicitur fervor seu desiderium vehemens adipiscendi amatum.

6. Insuper, ut quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait, Propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt. Omnia enim agunt propter aliquem finem, sed bonum et finis coincidunt. Istud quoque de amore communiter sumpto oportet intelligi, prout comprehendit omnem amorem : et intellectualem, qui est virtus; et sensitivum, qui potest esse virtus et passio : et animalem ; et naturalem.

ARTICULUS XXXII.

1. *De objecto et causa odii.* 2. *An odium sit fortius amore.* 3. *An homo possit odire se ipsum,* 4. *vel veritatem.* 5. *Et an aliquid possit odio haberi in universali.*

Quæstio 29. 1. QUEMADMODUM insuper naturalia naturali aptitudine ad ea quæ suæ naturæ conveniunt inclinantur (quæ aptitudo, naturalis amor vocatur), et ab his quæ corruptiva sunt fugiunt naturali horrore (qui naturale odium dicitur) : sic appetitus intellectivus et animalis ea quæ apprehendit sub ratione convenientis, amat et sequitur; quæ autem apprehendit ut nociva, fugit ac odit. Unde sicut bonum est objectum amoris, sic objectum odii ponitur malum. Et quoniam

A in unoquoque necesse est prius considerare quod convenit et quod bonum est, quam quod dissonat et repugnat, ideo amor prior est odio et causa ipsius. Ex hoc enim quod aliquis aliquid amat, consequitur quod oppositum odit. Odium quoque et amor quando sunt circa diversa, non sunt contraria, sed simul sunt; sed quando sunt circa idem, contrariantur, et se non compatiuntur.

2. Porro causa suo effectu est fortior : ideoque amor et motus ejus in bonum B semper per se est fortior odio. Tamen motus odii quandoque videtur fortior : quoniam magis sentitur, eo quod consistat in quodam transmutari; vel quia non comparatur ad amorem sibi immediate correspondentem. Unde sicut calor febris hecticæ major est calore tertianæ; et tamen minus sentitur, quia conversus videtur in habitum : sic est de odio respectu amoris. Et propter similem causam, magis sentitur amor in amati absentia, quam in ejus præsentia; et repugnantia rei odi- C bilis sensibilius percipitur, quam convenientia ejus quod amatur.

3. Præterea unusquisque per se loquendo amat se ipsum, et omne ens naturaliter appetit bonum, nec aliquis cupit malum ut malum : quia secundum Dionysium, malum est præter voluntatem. Verumtamen per accidens aliquis odit se ipsum dupliciter : Primo, quando id quod appetitur tanquam bonum, non est vere bonum, sed simpliciter malum. Secundo, ex parte volentis. Homo enim maxime est id D quod est dignissimum in ipso, videlicet intellectus. Aliqui autem æstimant se maxime esse id quod sunt secundum corporalem naturam ac partem sensibilem, atque secundum id quod esse se putant se diligunt : et sic vere se odiunt, quoniam ea quæ rationi contraria sunt, amant.

4. Porro bonum et verum et ens sunt idem in re, sed differunt ratione. Nam bonum habet rationem appetibilis : bonum enim est, quod omnia appetunt. Et igitur bonum odiri non potest, nec in

universali nec in particulari, sub ratione boni. Ens quoque et verum in universali haberi odio non valent, quoniam dissonantiam seu disconvenientiam nullam includunt : dissonantia autem est odii causa. Sed in particulari potest aliquod verum vel ens odiri, in quantum concipitur ut voluntati repugnans atque contrarium. Tripliciter autem potest verum particulare repugnare bono amato. Primo, prout verum est originaliter in re : et sic interdum vellet homo non esse verum quod verum est : unde veritatem hanc odit. Secundo, prout veritas est in cognitione, in quantum per eam aliquis impeditur a consecutione desiderati : ut si quis vellet non scire veritatem fidei, quatenus libere et sine timore peccare posset. Tertio, prout veritas est in intellectu alterius : sicut homo qui cupit latere, odit quod alius veritatem circa ipsum agnoscit.

5. Insuper, de universali loqui possumus dupliciter : Primo, in quantum est universale seu intentioni secundæ substratum. Et sic nulla vis sensitiva, quum sit materialis atque organica, tendere potest in universale : quia universale est per abstractionem a materia et appendiciis ejus. Secundo, loqui de universali possumus, prout est quædam natura. Et sic vis sensitiva potest tendere in aliquid universale : non quod sit apprehensiva vel appetitiva universalis naturæ ; sed quia tendit in id, non in quantum est aliquid individuale, sed ob rationem quæ convenit sibi secundum rationem generis, non secundum rationem qua est aliquid individuale. Sicut visus tendit in colorem, non in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter : non tamen apprehendit nisi hunc colorem. Et pariformiter potest appetitus sensitivus odire aliquid universaliter, scilicet quia id sibi ex sua natura contrariatur : quemadmodum ovis odit lupum secundum totam speciem ejus. Ira autem semper causatur ab aliquo particulari injuriante atque lædente : ideoque semper concernit aliquod objectum particulare. Intellectuale vero odium est respectu universalium et particularium.

ARTICULUS XXXIII.

1. De subjecto concupiscentiæ. 2. An concupiscentia sit passio specialis. 3. De divisione concupiscentiæ. 4. Et utrum sit infinita.

1. CONCUPISCENTIA vero, teste Philosopho primo Rhetoricæ, est appetitus rei delectabilis. Est autem delectatio duplex, videlicet : Intellectualis, quæ est de bono intelligibili, et est propria animæ. Alia est delectatio de bono sensibili, et hæc est animæ corporique communis : et hæc proprie ad concupiscentiam pertinet. Unde subjectum concupiscentiæ proprie sumptæ, est appetitus sensitivus concupiscibilis. Interdum tamen concupiscentia pro intellectuali desiderio sumitur, quemadmodum Sapiens dicit : Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.

Quæstio 30.

Sap. vi, 21.

2. Porro concupiscentia est passio specialis. Respicit enim bonum sensibile pro objecto, secundum rationem specialem, videlicet in quantum est absens et trahens affectum ut tendat in ipsum. Nam bonum sensibile, quod est appetitus sensitivi objectum, aliter movet appetitum in quantum est præsens, et in quantum est absens. Quum enim est præsens, facit appetitum in ipso quiescere ; sed dum absens est, facit eum in se tendere : quod ad concupiscentiam seu desiderium spectat.

3. Denique bonum sensibile ac delectabile duplex est. Aliud enim est delectabile animali secundum suam naturam, ut cibus et potus. Et hujus concupiscentia dicitur naturalis, estque communis brutis atque hominibus. Aliud est delectabile secundum apprehensionem : ut dum homo aliquid concipit ut bonum et sibi conveniens, delectatur in ipso. Et talis concupiscentia est non naturalis, et vocatur cupiditas; estque homini propria, cui con-

venit excogitare aliquid tanquam conveniens, præter ea quæ natura requirit.

4. Concupiscentia autem naturalis, non potest esse actu infinita, quia natura determinata est tendens in aliquid finitum et certum. Sed sicut ipsa natura continuatur in duratione sui esse, sic talis concupiscentia secundum successionem infinita exsistit. Concupiscentia autem cupiditatis est in infinitum se tendens: sequitur enim rationis apprehensionem ; ratio vero in infinitum procedit.

ARTICULUS XXXIV.

1. *Utrum delectatio sit passio.* 2. *An sit in tempore.* 3. *An distinguatur a gaudio.* 4. *An sit in voluntate.* 5. *De diversa comparatione delectationum ad invicem.* 6. *An sit aliqua delectatio non naturalis.* 7. *Et an delectatio una sit alteri contraria.*

QUÆSTIO 31. 1. MOTUS insuper appetitus sensitivi dicitur passio. Delectatio autem est quædam affectio appetitus sensitivi : et hoc est passio. Sicut enim res naturales quiescunt, dum naturalem perfectionem adeptæ sunt ; sic animalis appetitus, dum perfectionem suam consequitur, eamque senserit, delectatur in ea, puta dum præsens exstat bonum sensibile atque appetenti conjunctum.

2. Et quamvis motus ad perfectionem sit successivus, tamen ipsa consecutio perfectionis est tota simul : unde et delectatio sequens est tota simul. Non enim consistit in constitui, sed in constitutum esse, velut in termino motus. Nec est generatio, ut Plato asseruit ; sed in quodam factum esse consistit, ut septimo Ethicorum habetur. Et quoniam delectatio est tota simul, ideo non est secundum se in tempore. Illud est enim per se in tempore, cujus esse est successivum, id est, de cujus ratione exstat successio, ut motus, quies, locutio. Alia vero dicuntur esse in tempore secundum aliud et quasi per accidens, de quorum ratione non est suc- A cessio, sed ipsa successioni subjacent : ut esse humanum, de cujus ratione successio non est, quum non sit motus, sed terminus ejus ; sed quia ipsum transmutabilibus subjacet causis, propterea quantum ad hoc exstat in tempore. Et sic delectatio erit in tempore, si illud bonum unde causatur sit transmutabile : aliter non est in tempore. Sic ergo patet, quomodo delectatio dicitur diuturna vel morosa.

3. At vero, sicut quædam est concupiscentia naturalis, et quædam non natura- B lis : sic delectatio, alia est naturalis seu corporalis, quæ est de horum adeptione quæ naturaliter concupiscuntur ; et alia est non naturalis seu animalis, quæ ex rationis apprehensione causatur, et talis delectatio gaudium appellatur : non enim adscribimus gaudium brutis, sed delectationem. Et ergo delectatio est in plus quam gaudium, quod secundum Avicennam in suo libro de Anima, ponitur species delectationis. Verumtamen in ipsis hominibus, potest esse de omnibus gau- C dium de quibus est delectatio. Quidquid enim naturaliter appetimus, possumus per rationem appetere.

4. Insuper, apprehensionem rationis sequitur motus voluntatis : et ergo in rationali appetitu delectatio locum sortitur, quæ non est nisi simplex motus voluntatis, sine transmutatione corporea. Unde secundum Augustinum quartodecimo de Civitate Dei, cupiditas atque lætitia non est nisi voluntas in eorum consecutione quæ volumus. Imo, secundum Philosophum D decimo Ethicorum, secundum omnem sensum est delectatio, similiter quoque secundum intellectum et speculationem.

5. Amplius, delectatio oritur ex conjunctione convenientis ad potentiam rei cognoscentis. Operationes autem animæ sensitivæ et intellectivæ non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in agente, suntque perfectiones ipsius, quemadmodum scire, velle, videre. Et ergo hujusmodi operationes habent delectationem intrinsecam, præter illam quæ est ex par-

te objecti. Quum ergo intellectus sit dignior, certior atque amabilior sensu, ideo delectatio consequens operationem seu cognitionem intellectus, est multo jucundior quam illa quæ ex actione sensus procedit. — Iterum, delectationes spirituales corporalibus sunt majores, secundum se, simpliciterque loquendo. Tria namque ad delectationem exiguntur, videlicet bonum conjunctum, id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Quum ergo bonum intelligibile sit præstantius bono sensibili, et intellectus dignior sensu, unioque intellectualis intimior unione sensibili, patet quod delectatio intellectualis major sit delectatione sensibili : etiam quia est tota simul. Sed quoad nos, est econtra propter tria : Primo, quia sensibilia sunt nobis magis nota. Secundo, quia delectatio partis sensitivæ fit cum transmutatione corporali : propter quod magis experiri sentirique potest a nobis. Tertio, quia delectationes corporales sunt quasi medicinæ contra naturales defectus, et sic oppositas repellunt tristitias : unde vehementius sentiuntur quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias sibi oppositas.

Præterea, quantum res amatur, tantum fit delectabilis. Sensus autem propter duo amantur, secundum Philosophum primo Metaphysicæ, scilicet : Propter cognitionem. Et hoc modo hominibus tantum convenit dilectio sensuum et delectatio cognitionem sensitivam concomitans. Secundo, amantur sensus propter utilitatem : et hoc, ab omnibus animalibus. Delectatio quoque hoc modo consequens sensum, communis est omnibus. Sicut autem delectatio consequens sensum ratione apprehensionis est maxima secundum visum ; sic delectatio sensuum propter utilitatem est vehementissima secundum tactum, quia tactus ordinatur ad conservationem animalis. Et animalia quæ non habent delectationem sensus propter cognitionem, sed propter utilitatem dumtaxat, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus : quemadmodum ca-

A nes non gaudent ex odore, sed cibatione leporis ; et leo non delectatur voce bovis, ac visu cervi, sed comestione ipsorum : ut tertio Ethicorum habetur. Delectationes demum tactus quum sint maxime naturales, sunt majores delectationibus visus, prout operatio visus manet intra limites sensitivæ cognitionis ; sed in quantum intellectuali notitiæ deservit, sic delectatio ejus est potior delectatione tactus.

6. Proinde delectatio naturalis vocatur, quæ secundum naturam alicui convenit.
B Natura vero in homine dupliciter accipi potest : Primo pro eo quod est homini proprium atque præcipuum, scilicet esse rationale : et hoc modo delectationes intellectus et voluntatis dicimus homini naturales. Secundo, dicitur in homine natura, quod sibi et aliis est commune, maxime quod rationi non paret, sed contra eam dividitur : et sic delectationes venereorum ac alimentorum naturales consistunt. Utroque autem modo contingit delectationes quasdam esse innaturales, videlicet
C propter corruptionem in anima, quæ est mala consuetudo, vel in corpore, quæ est ægritudo. Et secundum hoc, quidam lætantur in his quæ omnino innaturalia sunt : ut aliqui propter malam complexionem delectantur comedere carbones, vel terram ; et quidam delectantur in coitu masculorum aut bestiarum, seu esu carnium humanarum, ex consuetudine vitiosa.

7. Adhuc autem, juxta prætacta, assimilatur delectatio sensitiva animalium, quieti naturalium rerum. Sicut itaque quies
D rerum naturalium in uno loco, scilicet sursum, contrariatur quieti earum deorsum ; sic in affectibus animæ potest delectatio una esse contraria alteri, ut gaudium et tristitia.

ARTICULUS XXXV.

De diversis causis delectationum.

1. AD delectationem proinde, ut dictum est, duo requiruntur, videlicet consecutio boni amati, et cognitio consecutio- Quæstio 32.

nis istius. Horum vero utrumque in ope- A ratione consistit : nam cognitio quædam operatio est ; consecutio quoque non est sine præcedenti actione. Ideoque delectatio omnis aliquam operationem, tanquam suam causam, consequitur.

2. Amplius, ad delectationem concurrunt duo quæ sibi conjunguntur, et ipsa conjunctio : et secundum hæc tria fit motus delectabilis. Quum ergo natura animalis sit naturaliter sic instituta, quod motus est sibi conveniens, tam ex parte sui quam ex parte ejus ad quod movetur, B quod est perfectio ejus ; et tanto amplius perficitur, quanto plenius adipiscitur : ideo delectatio ex motu causatur, et sequitur eum, et quandoque simul durat cum motu. Nam ea quæ non possunt simul haberi vel percipi, delectabilius acquiruntur ac sentiuntur successive, ut patet in audiendo cantum.

3. Amplius, delectatio ex præsentia boni convenientis causatur. Est autem bonum præsens dupliciter, scilicet realiter, et secundum apprehensionem, eo modo quo C cognitum est in cognoscente per similitudinem suam. Prima autem præsentia maxima est : ergo delectatio quæ est per sensum, quæ requirit præsentiam sensibilis, est potissima. Secundo, delectatio illa est major, quæ causatur ex spe, in quantum bonum conveniens fit præsens secundum potentiam ac facultatem realiter adipiscendi ipsum. Tertium locum obtinet delectatio quæ causatur ex memoria rei, per quam fit res præsens in apprehensione appetentis. D

4. Denique tristitia uno modo consideratur prout est in actu ; secundo, prout in memoria est : et utroque modo potest esse delectationis origo. Tristitia enim in actu est causa delectationis, in quantum inducit dulcem memoriam rei de cujus absentia quis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria quoque tristitiæ fit jucunda propter evasionem sequentem, dum aliquis meminit se mala evasisse. Unde secundum Augustinum octavo Confessionum, quanto majus est periculum in prælio, tanto est majus gaudium in triumpho. Quamvis ergo tristitia sit delectationi contraria, tamen per accidens esse potest ejus causa.

5. Porro operationes aliorum tripliciter fiunt nobis causa delectationis : Primo, quando per illas aliquod bonum nobis affertur. Secundo, quando per operationes alterius generatur in nobis æstimatio proprii boni : et sic in laude et honoratione aliorum homo lætatur, præsertim si laudetur a magnis atque prudentibus. Et ex quo amare est alicujus boni, et admiratio magni boni, idcirco optant homines amari ab aliis, atque in admiratione haberi, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis aut magnitudinis. Tertio, est actio aliorum delectabilis nobis, eo quod amor faciat alium reputari quasi se ipsum, et de ejus bono lætari sicut de proprio : quemadmodum per odium fit bona operatio alterius nobis indelectabilis et molesta. Nam odium facit, quod homo alterius bonum arbitratur sibi contrarium atque nocivum.

6. Præterea benefacere alteri, est causa delectationis triplici ratione. Primo, per effectum quem benefaciendo in aliquo producimus, qui est alii utilis : et sic de eo gaudemus sicut de proprio commodo propter amorem alterius. Secundo, per comparationem ad finem, videlicet dum benefaciendo, confidimus nobis ipsis aliquod bonum vel præmium inde venturum. Tertio, per relationem ad principium operationis : quod triplex esse potest, videlicet facultas bene agendi, habitus quoque inclinans, et amor amici propter quem alteri subvenimus. Ratione igitur facultatis, bene agere est delectabile, in quantum per hoc fit homini imaginatio abundantis boni in se ipso, ex quo aliis communicare potest. Sic namque delectatur aliquis in filiis et propriis operibus, sicut quibus propriam bonitatem communicat. Ratione quoque habitus, fit bona actio homini connaturalis. Et item omnia

quæ propter amicum agimus vel patimur, A delectabilia arbitramur, quoniam amor est causa delectationis præcipua. — Sunt demum quidam effectus in quibus aliqui naturaliter delectantur, quemadmodum vincere, redarguere, increpare, et punire quoad iratos : non tamen in quantum sunt in malum alterius, sed in quantum spectant ad proprium bonum (scilicet ad quamdam excellentiam), quod homo prius amat in se ipso, quam odiat malum in alio. Vincere quippe est delectabile, quia per hoc fit homini æstimatio propriæ excellentiæ. B Unde ludi in quibus est concertatio et victoria, sunt maxime delectabiles. Increpare quoque et redarguere est delectabile quibusdam, vel quia per hoc reputant se vel reputantur sapientes ac eminentes, vel quia aliis expedit increpari. Iratus vero quærit punire, quatenus minorationem quæ sibi facta videtur propter suam parvipensionem, repellat per retributionem injuriæ. Unde malefacere non est delectabile, nisi secundum quod reputatur ad proprium bonum per- C tinere.

7. Præterea similitudo per se est causa delectationis, quoniam similitudo est quædam unitas : et sic simile in quantum est unum, fit delectationis origo. Per accidens tamen similitudo fit odii causa, quando videlicet bonum simile alterius reputatur corruptivum vel impeditivum proprii boni. Quod dupliciter potest contingere. Primo, quia corrumpit mensuram proprii boni, propter suum excessum : quemadmodum superflui cibi sanitatem corrum- D punt, et sic fastidiuntur. Secundo, propter directam contrarietatem ad proprium commodum : sicut unus figulus alium ferre non potest, quoniam lucrum suum diminuit ; nec superbus superbum, quia unus contra alium in altum tendit. — Melancholici autem et tristes maxime delectationem desiderant, ad expellendam tristitiam. Juvenes quoque propter continuas suas transmutationes in corpore, tempore augmenti, et animalia quia laborant semper per sensum et motum, delectationes vehementer affectant. Et quoniam spirituales delectationes non habent tristitias sibi contrarias, ideo minus appetuntur. Maxime namque optatur id quod præsentem afflictionem vel defectum tollere potest.

8. At vero admiratio est causa delectationis, et omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut et rara. Delectabile enim est desiderata acquirere. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi. Dicit enim Damascenus, quod admirari est ignorantis naturæ. Dum enim videtur effectus, et causa nescitur, vel etiam si causa excedat facultatem cognitionis humanæ, tunc admiratio oritur : quæ delectationem inducit, in quantum adjungitur ei spes cognoscendi quod ignoratur.

ARTICULUS XXXVI.

1. *An dilatationem,* 2. *et desiderium sui causet delectatio.* 3. *An delectatio usum rationis impediat.* 4. *Et an operationem perficiat.*

1. DILATATIO autem est motus ad latitudinem. Quæstio 33. Quum ergo latitudo sit species magnitudinis, nec dilatatio neque latitudo est in anima nisi metaphorice ; et sic (scilicet metaphorice) convenit delectationi dilatare. Pertinet enim ad delectationem, ut quis cognoscat se desideratum bonum esse adeptum. Hæc vero adeptio quum sit perfectio rei, spiritualis magnitudo vocatur : sicque animus delectantis dicitur magnificari ac dilatari. Item, per delectationem assentit quis rei delectabili, et quiescit in ea, præbens se ei, atque ad accipiendam ipsam aperit semetipsum : unde dilatari censetur.

2. Denique delectatio accipi potest dupliciter, scilicet prout est in actu, vel in quantum est in memoria. Pariformiter sitis vel desiderium, uno modo sumitur proprie pro desiderio rei non habitæ ; alio modo communiter, pro exclusione fastidii. Delectatio ergo primo modo accepta, non

A

causat sitim vel desiderium sui ipsius, accipiendo sitim aut desiderium proprie (quia delectatio est affectio circa rem præsentem), nisi per accidens. Contingit enim quandoque rem præsentem non haberi simul perfecte : Vel ex parte rei, quæ non est tota simul, sed successivæ naturæ, et ergo paulatim recipitur. Unde dum quis partem ejus percipit, desiderat adipisci quod restat : quemadmodum patet in melodiæ auditu. Hoc etiam modo delectationes corporales faciunt sitim sui, ut in cibo videtur. Secundo, contingit rem non simul haberi ex parte habentis : quemadmodum divinorum notitiam paulatim assequimur. Et ideo delectatio quæ est de parva notitia, excitat sitim amplioris cognitionis ac delectationis. Si autem sumatur sitis secundo modo, sic delectationes spirituales maxime causant sitim sui. Non enim habent fastidium ; sed quo magis eis replemur, eo magis perficimur atque suavitate perfundimur. Sed delectationes sensibiles, dum ad satietatem habentur, gignunt fastidium. Inducunt enim naturalis habitudinis superexcrescentiam et excessum. — Considerando autem delectationem prout est in memoria, sic per se nata est sui ipsius desiderium causare et sitim : quando videlicet homo redit ad illam dispositionem in qua sibi res ipsa delectabilis fuit, et præteriit. Quod si ab illa dispositione mutatus fuerit, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium : sicut repleto cibis aut potibus memoria cibi vel delectationis est causa fastidii.

3. Insuper, delectationes corporales usum rationis impediunt : primo, quoniam avertunt attentionem mentis a consideratione virtutis ; secundo, quia sunt contrariæ rationi, id est contra dictamen ejus, et sic judicium ejus corrumpunt ; tertio, propter corporalem transmutationem adjunctam, quæ rationem perturbat ac impedit, ut in vinolentis ac ebriis.

4. Verumtamen delectatio propria ac naturalis operationem perficit, quia complet eam, et quietationem quamdam præstat affectui. Item, quo delectatio major est in opere, eo facit operantem magis attentum in agendo.

ARTICULUS XXXVII.

De bonitate et malitia delectationum.

EST autem delectatio similis quieti naturalium rerum. Unde sicut naturalis quies, quæ est in debito loco, vel Quæstio 34.

B adepta debita perfectione, est bona ; sic delectatio tam intellectualis quam sensitiva, quæ est secundum rationem, est bona : utpote dum requiescit appetitus in illo quod secundum rationem homini convenit. Et dum in aliquo quiescit quod secundum rationem homini bonum non est, tunc delectatio mala est. Item, delectatio operationem consequitur, et ergo bonarum actionum delectationes bonæ sunt, et malarum malæ. — Porro quemadmodum quidam Stoicorum ponebant omnes dele-

C ctationes esse malas ; sic Epicurus opinabatur omnes esse bonas. Sed utraque positio falsa est, et ab Aristotele reprobata. — Plato quoque non dixit omnes delectationes esse bonas, nec omnes malas ; sed quasdam bonas, et quasdam malas ; nullam tamen esse quid optimum. Istud autem in toto stare non potest. Nam inter bona humana ipsa delectatio intellectualis videtur summum bonum, in quantum est quædam fruitio ultimi finis. Finis namque dicitur, vel ipsa res, vel usus ejus,

D quæ delectatio dici potest. — Præterea bonum et malum morale consistunt præsertim in voluntate, cujus bonitas atque malitia pensantur ex fine. Finis vero est id in quo appetitus quiescit. Hoc autem est delectatio. Et ergo homo judicatur bonus vel malus secundum delectationes humanæ voluntatis. Nam qui delectatur operatione virtutum, est bonus ; malus vero, qui gaudet actibus vitiorum. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt mensura vel regula bonitatis et malitiæ mora-

lis. Cibi namque delectatio est communis bonis et malis; sed bonus delectatur in cibo secundum convenientiam rationis.

ARTICULUS XXXVIII.

1. *Utrum dolor sit passio animæ.* 2. *An tristitia sit idem quod dolor.* 3. *An sit delectationi contraria.* 4. *An delectationi contemplationis opponatur tristitia aliqua.* 5. *An tristitia sit magis fugienda quam delectatio appetenda.* 6. *An dolor exterior sit major interiore.* 7. *Et de speciebus tristitiæ.*

Quæstio 35. 1. QUEMADMODUM autem ad delectationem duo requiruntur, videlicet conjunctio boni, et ejusdem perceptio; sic quoque ad dolorem exiguntur conjunctio mali, et perceptio ejus. Nihil ergo causare potest dolorem, nisi habeat rationem mali respectu appetitus. Quum ergo bonum et malum sensibile sit sensitivi appetitus objectum, constat quod dolor qui est in appetitu sensitivo ex apprehensione mali, sit passio animæ.

2. Amplius, dolor causatur quandoque ex apprehensione sensus exterioris: et iste non vocatur tristitia, sed dolor. Qui ex interiori apprehensione vel imaginationis vel rationis causatur, nominatur tristitia: sicut et gaudium est delectatio ex interiori apprehensione procedens. Unde tristitia est species doloris, sicut et gaudium delectationis.

3. Opponitur quoque dolor vel tristitia delectationi, quia objectum ejus est directe contrarium objecto delectationis, videlicet malum sensibile præsens, bono sensibili præsenti. Interdum autem dolor est per accidens delectabilis, scilicet per admirationem adjunctam; vel quia inducit memoriam rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Nam quum amor sit delectabilis, dolor et omnia quæ ex amore procedunt, delectabilia fiunt. — Porro quædam specificantur secundum formas absolutas, ut substantiæ et qualitates; quædam au- A tem, per comparationem ad aliquid extra: ut passiones quæ specificantur per objecta, et motus qui sortiuntur speciem a terminis ad quos. Delectatio quoque atque tristitia, quum sint passiones, speciem habent ex objectis, et ex suo genere contrariantur: quoniam delectatio pertinet ad prosecutionem, tristitia autem ad fugam. Unde tristitia et delectatio de eodem habent oppositionem specificam. Sed si sint de diversis quæ disparata sunt, non opponuntur secundum spe- B ciem, sed sunt disparatæ: ut delectari de virtutis notitia, et tristari de morte amici. Si autem illa diversa sunt contraria, tunc delectatio de uno tristitiaque de altero non contrariantur, sed affinitatem habent ad invicem: ut delectari de bono, et tristari de malo.

4. Denique delectationi contemplationis, prout contemplatio est delectationis objectum, non est aliqua tristitia opposita, secundum Philosophum et Gregorium Nyssenum. Tristitia namque contrariatur C delectationi quæ est de objecto contrario. Objecto vero contemplationis nihil exstat contrarium. Nam contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ: imo, unum est causa cognoscendi aliud. Nec habet annexam tristitiam ipsa contemplationis delectatio. Non enim causatur ex hoc quod excludatur molestia aliqua; sed est secundum se ipsam delectabilis: quod delectationi corporali non competit. Non enim potus est delectabilis, nisi ad excludendam mo- D lestiam sitis. Verumtamen per accidens admiscetur tristitia delectationi contemplationis, scilicet ex parte organi sensitivæ partis quod rationi deservit, vel propter impedimenta contemplandi: et tamen ista tristitia non contrariatur delectationi prædictæ. Nihilo minus de ipsa re contemplata potest haberi delectatio, si sit bona; et tristitia, si sit mala.

5. Insuper, appetitus per se loquendo, fortius prosequitur delectationem, quam fugit tristitiam. Causa enim delectationis

est bonum, tristitiæ autem causa est malum. Bonum vero est fortius malo, secundum Dionysium. Item, aliquid est totaliter bonum atque conveniens ; nihil autem est penitus malum et repugnans. Et sic tristitia non potest esse integra ; sed tristitia semper est secundum partem. Per accidens tamen contingit magis vitari tristitiam, quam voluptatem optari. Nam dolor est magis sensibilis quam delectatio ; et potest quandoque omnes vel multas delectationes auferre.

6. Præterea dolor interior ab exteriori dolore dupliciter differt. Causa enim exterioris doloris est malum conjunctum, corpori repugnans; causa vero doloris interioris est malum conjunctum, repugnans appetitui. Rursus, dolor exterior sequitur apprehensionem sensus, et maxime tactus ; interior autem sequitur apprehensionem rationis vel imaginationis. Sed utrique dolori commune est, quod sit motus appetitivæ virtutis. Omnis enim affectio doloris essentialiter est in anima. Quum ergo malum conjunctum repugnans appetitui magis contrarietur appetitivæ virtuti, quam malum repugnans corpori ; et item, quum interior apprehensio sit potior et universalior, quam exterior : patet quod ex duobus motivis dolor interior est major exteriori dolore, nisi dolori exteriori conjungatur dolor interior. Unde in Ecclesiastico habetur : Omnis plaga tristitia cordis est. Signum quoque hujus est, quod interdum aliquis sponte assumit exteriorem dolorem, quatenus interiorem evitet. Sed et ipse dolor exterior fit quodammodo jucundus, in quantum non repugnat appetitui interiori.

Eccli. XXV, 17.

7. Porro species tristitiæ, secundum Damascenum, sunt quatuor, scilicet : Misericordia, quæ est tristitia de malo alieno, in quantum æstimatur ut proprium. Invidia quoque, quæ est tristitia de bono alieno, in quantum aliquis bonum alterius æstimat sibi nocivum. Anxietas seu angustia, per quam tollitur fuga : nam animum ita deprimit, quod non videatur refugium. Et si aggravatio in tantum procedat, quod exteriora membra ab opere immobilia reddat, erit acedia. Ista vero divisio tristitiæ non est in veras species, sed in quædam quæ aliquid habent simile cum veris speciebus.

ARTICULUS XXXIX.

De variis causis doloris.

1. CAUSA vero doloris sive tristitiæ est malum, ut dictum est. Quoddam autem est malum conjunctum ; aliud est bonum amissum : quod habet rationem mali, in quantum amissum est. Et horum utrumque causat tristitiam : magis tamen malum conjunctum, quam bonum amissum. Tristitia namque in motibus appetitivæ virtutis se habet per modum fugæ ; fuga vero potissime et primo concernit malum conjunctum. At vero amor est causa doloris, tamen diverso modo, et delectationis. Sicut autem amor est prima inclinatio appetitus ad consequendum bonum ; sic odium est ejusdem prima inclinatio ad fugiendum malum. QUÆSTIO 36.

2. Concupiscentia quoque sive cupiditas est primus effectus amoris, quum sit quædam tendentia in rem amatam. Et ergo Augustinus frequenter utitur nomine concupiscentiæ seu cupiditatis pro amore. Unde quum dicit concupiscentiam esse universalem causam doloris, accipit concupiscentiam pro amore. Nam interdum ipsa concupiscentia est causa doloris. Concupiscentia enim est respectu futuri : et idcirco, quum ab adeptione futuri boni impeditur affectus, oritur dolor, qui est de præsenti malo. Sed non est semper concupiscentia causa doloris, quia de subtractione bonorum præsentium respectu quorum est delectatio, magis tristamur quam de impedimento futurorum.

3. Insuper, quum perfectio rei in unitate consistat, videlicet ut res habeat illa in se, quæ ad suam perfectionem spe-

ctant; ideo appetitus unitatis, id est amor, A est causa doloris, modo quo concupiscentia, puta dum aliquis separationem vel ablationem patitur horum quæ ad suæ unitatis conservationem concurrunt.

4. Adhuc autem, secundum Augustinum, potestas major est causa tristitiæ. Nam per talem potestatem compellitur aliquis ad ea quæ propriæ inclinationi ac voluntati repugnant : ex quo oritur quædam tristitia. Sed sicut in naturalibus quandoque unum contrariorum convertit aliud ad sui naturam, quum sit potentius B illo : sic nonnunquam ista violentia superioris potestatis convertitur in consuetudinem quamdam ; et tunc desinit esse tristitia : sicut aqua naturaliter ascendit, per calorem solis alleviata.

ARTICULUS XL.

De diversis effectibus doloris.

Quæstio 37. 1. PORRO animæ vires in una essentia C ejus fundantur. Unius autem animæ non potest simul esse nisi una intentio. Et ergo dum anima multum occupatur in actu unius potentiæ, avertitur ejus intentio ab aliis. Ideoque cordis vehemens tristitia, facit hominem impotentem ad discendum aliquid de novo, quia ad discendum requiritur magna intentio. Tantum quoque potest dolor augeri, ut omnino impediat virtutem considerationis, maxime si non adsit magnus amor discendi. Verumtamen tristitia moderata, quæ D cordis evagationem ac dissolutionem excludit, confert ad percipiendam doctrinam, quemadmodum Isaiæ vicesimo sexto dicitur : In tribulatione murmuris doctrina tua eis. Is. xxvi, 16.

2. Præterea secundus effectus tristitiæ ponitur aggravatio animi : nam impedit hominem ne fruatur eo quod amat vel cupit. Et interdum ista aggravatio in tantum crescit, ut homo ignoret quo se vertere debeat : et sic stupor causatur, et fit aliquis stupidus, et quasi ad operandum immobilis : quod ad acediam pertinet, ut dictum est.

3. Ex his quoque procedit alius effectus tristitiæ, qui est impedire ac debilitare omnem operationem. Nunquam enim tam bene agimus ea quæ cum tristitia facimus, ut ea quæ cum delectatione operamur. Nam principium actionis voluntas est, quæ per tristitiam minoratur, et sic actio debilitatur. Itaque tristitia impedit semper illum actum de quo habetur tristitia ; tamen alii quidam actus ex tristitia oriuntur, videlicet conatus quidam qui pertinent ad expellendam tristitiam : et horum actuum est ipsa tristitia quoddam principium.

4. Præterea inter universas animæ passiones, tristitia maxime nocet corpori : repugnat namque vitæ humanæ secundum speciem motus, et non solum quantum ad mensuram vel quantitatem, quemadmodum aliæ passiones. Consistit equidem vita hominis in quadam motione mensurata, quæ a corde in alia membra defertur. Unde quum motio ista mensuram suæ proportionis excedit, repugnat vitæ humanæ secundum quantitatem, non autem secundum ipsam speciem ejus. Sed si processus prædictæ motionis præpeditur, hoc repugnat vitæ humanæ secundum speciem. Aliæ autem passiones, scilicet gaudium, amor, delectatio, quæ tendunt in bonum, habent corporalem transmutationem adjunctam : quæ licet excedat mensuram prædictæ naturalis motionis, non tamen impedit vitalem motionem secundum speciem suam. Talis enim transmutatio proportionatur affectionibus, quæ sunt formale in ipsis passionibus. Passiones vero quæ fugam mali concernunt, ut desperatio, timor, dolor, impediunt motum vitalem secundum propriam speciem : præsertim tristitia, quæ est de malo præsenti. Unde scriptum est : Spiritus tristis exsiccat ossa. Prov. xvii, 22. Maxime ergo tristitia fugienda est, quæ non solum mortem animæ agit, sed et corporalem impedit vitam.

ARTICULUS XLI.

De remediis multis contra tristitiam.

Quæstio 38. 1. DENIQUE delectatio est quies appetitus in bono convenienti; tristitia vero est ex eo quod repugnat affectui. Unde delectatio appetitus assimilatur quieti corporis, tristitia quoque fatigationi. Et idcirco, sicut quies mitigat fatigationem, sic quælibet delectatio valet contra tristitiam omnem, undecumque proveniat.

2. Præterea gemitus et lacrimæ naturaliter minuunt mitigantque tristitiam. Primo : nam omne afflictivum intus clausum magis contristat, eo quod intentio animæ amplius multiplicatur et congregatur circa ipsum; sed quando foras prorumpit, disgregatur intentio, et dolor minuitur. Et ergo dicit Augustinus, quod quando de morte amici dolebat, in solo gemitu et lacrimis fuit sibi aliquantula requies. Secundo hoc accidit : nam operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, semper delectabilis ei est pro tempore dispositionis illius. Fletus vero et gemitus sunt operationes interiori dolori consonantes : et sic ex eis quædam delectatio ac recreatio oritur, quæ dolorem diminuit.

3. Insuper, compassio amicorum dolorem diminuit. Cujus tradit Philosophus nono Ethicorum duas rationes. Prima est : nam dolor eo quod gravat, habet quoddam onus hominem opprimens. Dum ergo aliquis cernit alios sibi compatientes, videtur ei quod alii secum portent onus suum : et sic ipse alleviatur, et æquanimius portat. Secunda causa et melior est : nam quum homo conspicit alios sibi condolentes, cognoscit se ab ipsis amari. Hoc autem est delectabile, et ideo tristitiam minuit.

4. Porro contemplatio veritatis præsertim tristitiam aufert, quoniam maxima delectatio in ea consistit : et eo major, quo quis sapientiam fortius amat. Propter quod fideles ex contemplatione Dei A ac futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent.

5. At vero somnus et balneum tristitiam mitigant : quod Augustinus se fatetur expertum. Tristitia namque, secundum præinducta, vitali motui cordis repugnat. Somnus autem et balneum corporalem naturam ad convenientem statum reformant, sic quod tristitiam pellunt : potissime, quia hujusmodi reformatio naturæ quum sit multum conveniens, delectationem inducit, quæ dolori directe opponitur.

B

ARTICULUS XLII.

De bonitate et malitia doloris vel tristitiæ.

1. DUPLICITER autem dicitur aliquid bonum vel malum, scilicet secundum se, et ex suppositione alterius. Omnis ergo tristitia ex sua natura, secundum Gregorium Nyssenum, est mala, id est secundum se. Nam hoc ipsum quod est appetitum anxiari, rationem obtinet mali, et C quieti mentis in suo fine repugnat. Est autem tristitia aliqua bona, ex suppositione alicujus turpis vel mali, de quo et cujus præsentia bonum est dolere, videlicet de peccato; et si inde non doleret, hoc esset quia vel non sentiret, vel non reputaret id sibi malum : quorum utrumque constat esse malum. Quæstio 39.

2. Denique eo modo quo tristitia habet rationem boni, potest habere rationem boni honesti. Tristitia enim est bona cognitione et refutatione mali : quorum cognitio D pertinet ad rectitudinem rationis; refutatio vero, ad rectitudinem voluntatis. Sed ex rectitudine rationis et voluntatis omne bonum honestum procedit.

3. Insuper, potest tristitia habere rationem boni utilis : in quantum ex præsentis mali tristitia homo movetur ad fugiendum ipsum in futuro, et sic dolor de peccato jam habito facit cavere futurum ; vel etiam in quantum tristitia facit ea vitare quæ sunt occasiones peccandi, videlicet temporalia bona.

ARTICULUS XLIII.

1. *Quid sit spes.* 2. *De subjecto ejus.* 3. *An desperatio sit ei contraria.* 4. *De causa spei.* 5. *In quibus spes abundet.* 6. *Quomodo se habeat ad amorem.* 7. *Et qualiter conferat ad operationem.*

QUÆSTIO 40. 1. PASSIONES proinde ex propriis considerantur objectis. In objecto igitur spei quatuor conditiones concurrunt. Primo requiritur quod sit bonum (non enim proprie est spes nisi de bono) : et sic differt a timore, cujus objectum est malum. Secundo, quod sit futurum : et sic differt a gaudio, quod est de bono præsenti. Tertio, quod sit arduum, vel ad adipiscendum difficile : et sic distinguitur a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute. Quarto, quod sit possibile : et ita a desperatione secernitur. Spes ergo a desiderio differt in essentia et subjecto : desiderium namque est in concupiscibili, spes in irascibili. Præsupponit quoque spes desiderium.

2. Porro spes extensionem importat appetitus ad bonum optatum : et ideo ad vim appetitivam pertinet, et non ad virtutem cognitivam; sed causatur ex apprehensione boni futuri ardui atque possibilis. — Porro quod in brutis sit spes quæ est passio, inde elucescit, quod si accipiter videat avem, vel canis leporem multum distantem, non movetur ad ipsum, quasi non habens spem adipiscendi ipsum; si vero sit in medioeri vel parva distantia, movetur. Et licet bruta futurum sub ratione futuri non attendant, tamen ex naturali instinctu moventur in quædam futura.

3. Quemadmodum autem accessus in aliquid contrariatur recessui ab illo; sic spes et desperatio contrariantur. Bonum enim futurum in quantum est adipiscibile, quamvis difficulter, est causa spei ; sed in quantum putatur impossibile, sic est objectum et causa desperationis.

4. Amplius, aliquid potest esse causa A spei dupliciter : Primo, quoniam auget potestatem, ut divitiæ, fortitudo. Secundo, quoniam facit homini æstimationem quod res sit sibi de facili adipiscibilis. Et sic doctrina est causa spei : nam secundum Vegetium, nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. Et utroque modo experientia causa est spei : nam facultatem agendi corroborat atque ad obtinendam fiduciam præstat.

5. Denique juvenes, secundum Philosophum, sunt bonæ spei. Nam spes est de B futuro; juvenes autem parum habent de tempore præterito, et multum de futuro. Secundo, quia propter calorem naturæ habent multos spiritus, ex quibus cor ampliatur et in magna tendit : et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Tertio, propter inexperientiam : non enim sunt impedimenta atque repulsam suorum studiorum experti; ideoque de facili putant sibi aliquid esse possibile. Et propter similes causas ebriosi sunt bonæ spei, quoad duo : habent enim multos spiritus C ex calore, et parum perpendunt pericula suorum conatuum. Et ob hanc ultimam rationem, stulti et non utentes deliberatione omnia tentant, bonæque spei consistunt.

6. Præterea spes ad duo habet respectum, scilicet ad suum objectum, quod est bonum arduum. Et sic causatur ex amore. Nihil enim speramus nisi quod aliquo modo diligimus. Sed quoniam bonum arduum quandoque est nobis solum per alium possibile; sicque spes cau- D sat amorem. Eum namque diligimus, per quem nobis bonum futurum speramus. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, scilicet in quantum speramus nos redamari ab ipso.

7. Adhuc autem, spes adjuvat operationem : causat enim delectationem, quæ conservat operationem in actu. — Facit etiam spes fortiter agere, quoniam difficultas objecti facit non afferre tarditatem.

ARTICULUS XLIV.

1. An timor sit passio animæ. 2. An sit passio specialis. 3. An sit aliquis timor naturalis. 4. Et de speciebus timoris.

Quæstio 41. 1. TIMOR quoque est animæ passio, et propriissime dicitur passio post dolorem. Sicut enim dolor est de malo præsenti, sic timor de malo futuro. Duo autem ad rationem passionis requiruntur : primo, quod sit quædam passiva illatio ab objecto activo; secundo, quod sit cum B corporali transmutatione. Malum autem arduum sub ratione futuri et ad evadendum difficile, causat in homine affectionem quamdam quæ in appetitu sensitivo est, cum corporali transmutatione naturæ : et hæc timor vocatur. Et ergo est passio.

2. Est quoque passio specialis. Respicit enim suum objectum, videlicet malum, sub speciali proprietate, ut dictum est.

3. Porro motus dicitur naturalis, ad quem natura inclinat : sive per apprehen- C sionem, ut sunt intelligere, recordari, velle, sentire; vel sine apprehensione mediante, ut est motus levium sursum. Quum ergo homo naturaliter amet sui conservationem, etiam naturaliter horret et vitat corruptiva et tristia, tam per apprehensionem internam, quam ex solo naturali motu : et sic patet quod quidam est timor naturalis.

4. Præterea, secundum Damascenum, sex sunt species timoris. Nam malum, quod est objectum timoris, consideratur D vel in operatione hominis, vel in exterioribus rebus. In operatione vero duplex malum timetur, videlicet : labor gravans, de quo est segnities, quæ est una species timoris; et turpitudo famam lædens. Si ergo turpitudo timetur de aliquo committendo, est erubescentia; si vero de turpi commisso, verecundia est. Malum autem in exterioribus rebus consistit tripliciter. Primo, ratione suæ magnitudinis cujus exitum homo considerare non valet : et A sic ponitur admiratio, species timoris. Secundo, ratione dissuetudinis : et sic est stupor, ut quum aliquid reputatur magnum, quia insolitum exstat. Stupor nempe ex insolita imaginatione procedit. Tertio, ratione improvisionis, quemadmodum futura infortunia provideri non possunt : et sic agonia est species timoris. Et hæ species secundum propriam divisionem objecti timoris sumuntur.

ARTICULUS XLV.

De objecto timoris, et variis rebus quæ timentur.

1. RURSUS, quum timor sit quædam fuga mali, objectum ejus est malum. Potest tamen timor respicere bonum secundum comparationem quamdam ad malum : et hoc, dupliciter. Primo in quantum malum est privatio boni : et sic quum timor respicit malum, respicit etiam bonum quod per malum aufertur. Secundo, in quantum bonum potest esse causa mali, et indirecte malum : et sic Deus timetur, in quantum pœnam infligere potest; et potestas superior. Quæstio 42.

2. Præterea de malo naturæ, videlicet quod bonum naturæ corrumpit, ut sunt mors, infirmitas, potest esse timor. Contingit tamen hujusmodi mala non timeri : vel quia non apprehenduntur ut propinqua, sed quasi multum distantia; vel quia non est spes evadendi, sed incumbit necessitas patiendi : et utroque modo mors, vel non timetur, vel minus timetur, secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ. Quamvis enim homines sciant se morituros, quoniam tamen tempus ignorant, non apprehendunt mortem ut malum propinquum : et sic minus curatur mors. Item, secundum eumdem, qui jam decapitantur, non timent mortem : cernunt enim sibi necessitatem mortis incumbere.

3. At vero malum culpæ non est proprie objectum timoris, quia timor est de malo futuro ad vitandum arduo seu dif-

ficili. Quum ergo culpa sit voluntaria et A ab hominis potestate dependens, non habet rationem difficilis vel terribilis ad vitandum. Tamen, quia potest homo ad peccatum induci ab extrinseca causa inclinante, si talis causa magnam habeat vim ad inducendum vel tentandum, potest quodammodo culpa timeri : quamvis in hoc casu magis homo timeat suam seductionem quam culpam.

4. Amplius, ipse timor in quantum ex causa extrinseca oritur, videlicet ex objecto mali difficilis quod sua phantasia B timorem inducit, timeri potest : sed prout ipse appetitus irascibilis, qui est timoris subjectum, rationi subjicitur voluntatique cedit ; sic timeri non potest. Sic enim dependet ex causa intrinseca atque spontanea : propter quod rationem difficilis ad vitandum non habet.

5. Adhuc autem, secundum Augustinum, repentina atque insolita multum timentur. Objectum enim timoris est malum imminens ad vitandum difficile. Quod ex duobus contingit, videlicet magnitudine C mali, et debilitate timentis. Et propter utrumque magis timentur repentina et insolita. Quo enim aliquid sensibile et corporale magis consideratur, eo minus apparet : et sic quæ subito et præter consuetudinem occurrunt, magna videntur, quia minus considerantur. Unde timor mali futuri ex præmeditatione minuitur, sicut et dolor mali præsentis per diuturnitatem minoratur. Rursus, quæ subito et insolito cursu occurrunt, tollunt remedia resistendi malis, et ita reddunt hominem impo- D tentem. Et propter ista dicit Philosophus, quod mites atque astuti magis timentur quam manifeste iracundi : ipsi enim occultant iram suam, et sic nocumentum quod inferunt subito improviseque provenit.

6. Denique malum secundum circumstantias aggravatur : nam quo est diuturnius, eo est intolerabilius. Ideoque mala illa quæ postquam illata inflictaque sunt, nunquam repelli possunt vel vix, maxime sunt timenda : et hæc vocantur irremediabilia mala. Quod intelligendum est de remedio consequenti, non præcedenti : mala enim perpetua habent remedium antequam fiant ; sed postquam venerunt, non admittunt remedium.

ARTICULUS XLVI.

An amor atque defectus sint causæ timoris.

JAM nunc sæpe præhabitum est, quod Quæstio 43. omnis affectio animæ ex amore aliquo modo causetur. Unde et amor est causa timoris, non quidem efficiens, sed disponens. Ex hoc enim quod homo amat aliquid, ita disponitur ut oppositum malum abhorreat. Causa vero efficiens timoris, est id quod est causa objecti ejus, utpote quod est causa mali quod infert timorem. Et hoc verum est de causa efficienti movente. Nam ipse appetitus, qui est subjectum timoris, est immediata causa sui motus, qui timor vocatur, quasi actum eliciens. — Præterea, sicut robur est causa timoris ex parte efficientis et inferentis, sic defectus per se est causa timoris ex parte timentis per modum dispositionis, quemadmodum amor. Ideo enim aliquis timet malum, quoniam illi resistere nequit.

ARTICULUS XLVII.

De effectibus timoris.

1. CORPORALIS vero transmutatio, quæ Quæstio 44. est materiale in passionibus, proportionatur ipsi affectioni appetitus, quæ est formaliter et essentialiter passio. Timor autem contractionem quamdam importat. Provenit enim ex phantasia mali ad repellendum difficilis : quæ difficultas est propter debilitatem virtutis ejus qui timet. Quanto autem virtus est debilior, tanto ad pauciora extenditur, et magis in se ipsam retrahitur. Unde ex imaginatio-

ne mali sequitur contractio in appetitu : A quemadmodum in morientibus cernitur, quod natura ad interiora se trahit ob suam debilitatem. Sic ergo contractio est effectus timorem consequens. Nam in corpore sequitur contractio quædam caloris atque spirituum ad interiora. Spiritus quoque ingrossantur in ipsis timentibus, propter frigiditatem, eo quod calor dispergitur a corde propter phantasiam propriæ debilitatis : et ideo timentes non prompte invadunt, sed fugiunt ; nec fortiter, sed tremendo loquuntur, aut tacent. B

2. Præterea homo dicitur bene consiliativus dupliciter : Uno modo, a voluntate et sollicitudine bene consiliandi : et sic timor facit homines ad consiliandum diligentes. Alio modo, a facultate bene consiliandi : et sic nec timor nec aliqua passio facit bene consiliativum. Homini enim secundum passionem aliquam affecto videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum veritatem : quemadmodum amanti apparent ea quæ amat meliora quam sunt, et timenti videntur mala ter- C ribiliora quam sunt. Et sic defectu rectitudinis in judicando quælibet passio impedit facultatem bene consiliandi. Vehemens quoque timor omnimode consilium impedit, quia rationem in cogitando malum perturbat. Sed parvus timor aliquando confert ad bene consiliandum, propter sollicitudinem consequentem.

3. Facit insuper timor tremorem in homine. Nam exteriorem calorem contrahit, et ad intima revocat ; sicque exteriora frigida fiunt et tremunt atque pallescunt, et D circa interiora maxime circa nutritivam calor colligitur : et ita consumpto humido timentes sitiunt, maxime qui ad mortem ducuntur ; et propter ventris contractionem aliquando sequitur urinæ ac alvi emissio, seminis quoque effusio propter contractionem testiculorum. Tremor autem qui ex timore causatur, est maxime in corde et voce, propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor ; deinde in labiis ac tota inferiori mandibula (unde et strepitus dentium nascitur), propter continuationem ad cor.

4. Porro timor operationem impedit ex parte corporis : nam membra frigida, et per consequens male mobilia, efficit. Sed ex parte animæ, aliquando juvat ad bene agendum, si non sit vehementer rationem perturbans. Facit enim ea bene exsequi per quæ malum quod timetur, evitetur.

ARTICULUS XLVIII.

1. *An audacia contrarietur timori.* 2. *Quomodo se habeat ad spem.* 3. *De causa,* 4. *atque de effectu audaciæ.*

1. MAXIMA demum est distantia inter audaciam et timorem. Audax namque aggreditur periculum propter victoriam sui supra periculum : cujus oppositum efficit timor. Unde unum opponitur alteri. Quandoque tamen ira et audacia sunt nomina vitiorum, prout includunt recessum ab ordine rationis ; sed nunc sumuntur pro passionibus, utpote pro simplici naturalique motu appetitus sensitivi in suum objectum. Securitas quoque opponitur timori privative : est enim timoris exclusio. Quæstio 45.

2. Porro omnis passio ad fugam pertinet vel prosecutionem. Fuga autem mali oritur ex prosecutione boni, sicut et odium ex amore. Prosecutio vero boni pertinet ad spem, ex qua generatur audacia, quæ est prosecutio vel invasio mali terribilis. Nisi enim speraret quis malum imminens superare, nequaquam audacter illud invaderet. Unde homines bonæ spei sunt audaces.

3. Præterea, quoniam audacia ex spe procedit, et timori opponitur ; ideo illa quæ provocant spem et excludunt timorem, augent et causant audaciam. Sed quoniam spes et timor atque audacia sunt passiones, id est motus appetitus sensitivi, cum corporali transmutatione fiunt. Et ideo causa audaciæ sumi potest dupliciter, tam ex parte provocationis spei, quam exclusionis timoris : Uno scilicet

modo, ex parte appetitivi motus qui apprehensionem consequitur. Et sic excitant spem, et consequenter causant audaciam, quæ ingerunt homini æstimationem quod aliquid sit sibi possibile, vel per se sive per alium, ut fortitudo corporis, experientia periculorum, pecuniarumque possessio, multitudo amicorum ; et præcipue si de Dei auxilio quis confidat. Teste enim Philosopho secundo Rhetoricæ, illi qui bene se habent circa divina, audaciores consistunt. Illi quoque maxime timere solent, qui sibi conscii sunt quod aliis nocuerunt. Ex parte autem corporalis transmutationis, illud contingit per ea quæ calorem cordis adaugent. Unde secundum Philosophum, habentes cor parvum audaciores sunt. Animalia autem cor magnum habentia secundum quantitatem, sunt timida : nam calor non potest eorum corda calefacere tam perfecte. Et ideo vini amatores audaces sunt, et ebriosi sunt bonæ spei. Caliditas namque cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

4. Porro audaces et fortes in hoc differunt, quod fortes ante bella præponderant atque examinant quæ sibi in ipso congressu accidere possunt : et ergo in exsecutione sunt sæpe fortiores et animosiores quam in principio pugnæ. Sed audaces sine debita rationis deliberatione aggrediuntur pericula, neque præcogitant quæ sibi accidere possunt : ideoque frequenter in ipsis periculis deficiunt, dum improvisa difficultas et pœna exsurgunt.

ARTICULUS XLIX.

1. *Utrum ira sit passio specialis.* 2. *De objecto,* 3. *et subjecto iræ.* 4. *An sit cum ratione.* 5. *An sit naturalior quam concupiscentia.* 6. *An sit gravior odio.* 7. *An sit tantum ad illos ad quos est justitia.* 8. *Et de speciebus iræ.*

Quæstio 46. 1. GENERALE præterea tribus nominatur modis. Primo, per prædicationem : ut animal est generale ad hominem, A asinum, vermem. Et sic ira non est passio generalis, sed distincta ab aliis. Secundo, per causalitatem : ut sol est causa omnium quæ in inferioribus fiunt, secundum Dionysium capitulo quarto de Divinis nominibus. Et sic ira non est passio generalis, sed amor et spes. Ira enim non causat alias passiones. Tertio, dicitur generale quod continet in se virtualiter plures causas, ex quarum concursu producitur. Sicque est ira passio generalis. Non enim consurgit ira, nisi propter B tristitiam illatam, et nisi adsint desiderium et spes ulciscendi. Iratus quippe habet spem ulciscendi. Unde si persona forefaciens sit multum excellens, non sequitur ira, sed solum tristitia. Secundum Avicennam in libro de Anima, omnes omnium passiones appetitus irascibilis terminantur ad iram.

2. Objectum autem iræ est duplex. Nam ira tendit in duo, videlicet : in vindictam, quam appetit, et sperat sibi possibilem, sub ratione boni ; secundo, tendit in il- C lum de quo optat vindictam, tanquam in contrarium et nocivum, quod rationem mali concernit. Et sic objectum unum iræ habet rationem boni; aliud, rationem mali. Sed circa utrumque consistit quædam arduitas : de minimis enim non concipitur ira.

3. Quum ergo bonum et malum difficile sit appetitus irascibilis objectum, patet quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

4. Denique ira dicitur esse cum ratio- D ne. Est enim appetitus vindictæ : qui appetitus non esset, nisi homo conferret sibi injuriam illatam ad pœnam retribuendam. Collatio vero est actus rationis.

5. Causa insuper passionum uno modo accipitur ex parte subjecti ; alio modo, ex parte objecti. Concupiscentia autem naturalior est ex parte objecti quam ira, et maxime concupiscentia venereorum atque alimentorum, quia illa magis spectant ad naturam quam vindicta, quam respicit ira. Ex parte vero subjecti con-

siderati secundum genus suum, concupi- A scentia est naturalior ira : nam omne animal ex suo genere appetit pertinentia ad sui conservationem. Ex parte autem subjecti secundum speciem considerati, vel secundum individuum, sic ira est connaturalior : quia magis consonat rationi quam concupiscentia, et quia ad naturalem complexionem celerius oritur motus iræ quam concupiscentiæ, maxime ad complexionem cholericam. Cholera enim est inter alios humores mobilior, assimilaturque igni : et ideo cholericus, seu is B qui ad iram ex complexione pronus est, facilius irascitur, quam concupiscat ille qui ad concupiscentiam ex natura dispositus est.

6. Præterea pejus est odium quam ira. Odium enim appetit alteri malum in quantum malum, et ergo nullo malo alterius satiatur. Ira vero vult alteri malum sub ratione boni, videlicet justæ vindictæ : et ergo habet misericordiam magis quam odium, utpote quum æstimat ultionem mensuram excedere. Ira tamen est magis C impetuosa quam odium : et ergo durante hoc impetu gravis est valde. Iratus quoque quoniam ultionem desiderat tanquam pœnam alteri infligendam pro sua culpa, ideo optat ut alius sciat sibi pœnam hanc pro sua culpa inferri, pœnamque advertat et doleat, ut sic magis affligatur. Odiens autem quoniam malum alterius absolute exquirit, ideo non curat ista, sed tantum ut mala infligat et noceat.

7. Ex prædictis demum elicitur, quod ira non est proprie nisi ad eos ad quos D est justitia et injustitia, id est ad rationales creaturas. Ira enim est appetitus vindictæ propter culpam. Vindictam autem appetere, est actus justitiæ; sed lædere, ad injustitiam pertinet. Verumtamen ira per similitudinem dicta, quæ est etiam in brutis, et est commotio ex imaginatione contrarii, potest haberi ad bruta : sed non est proprie loquendo ira.

8. Porro tres sunt species iræ, quas Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt ; et sumuntur secundum ea quæ iram adaugent. Ira enim augetur uno modo ex parte facilitatis ipsius motus : et hanc vocant fel, quia cito accenditur; et Aristoteles vocat eam acutam. Secundo, augetur ira ex tristitia diu in memoria remanente : et hanc iram nominant maniam; Philosophus quoque dicit eam amaram. Tertio, augetur ira ex eo quod iratus desiderat, quod est vindicta. Et hæc dicitur furor : non enim quiescit donec ultio fiat. Et istam dicit Philosophus esse difficilem.

ARTICULUS L.

De causa effectiva iræ.

1. IRA igitur est appetitus vindictæ. Vindicta autem non fit nisi præcedat injuria, quæ aliquo modo vindicantem concernat. Unde motivum iræ est aliquid factum contra irascentem. Sicut enim unumquodque amat et sequitur proprium bonum, sic naturaliter odit et pellit nocivum et sibi contrarium. Quandoque autem irascimur contra illos qui aliis injuriantur; sed hoc non est nisi in quantum illi aliquo modo pertinent ad nos. Dicit quoque Philosophus secundo Rhetoricæ, quod homo maxime illis irascitur qui vilipendunt circa quæ amplius studet : quemadmodum philosophiæ intendentes, illis irascuntur qui philosophiam contemnunt. Interdum etiam, secundum Chrysostomum, ille qui tacet contra contumeliantem, maxime provocat iram ipsius. Videtur enim parvipendere iram ejus, et eum contemnere vel non curare. QUÆSTIO 47.

2. Præterea omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur. Tres autem sunt species parvipensionis, secundum Philosophum secundo Rhetoricæ : despectus, impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio. Et ad hæc tria reducuntur omnia iræ motiva. Nocumentum vero tripliciter potest inferri, scilicet : ex ignorantia, quod est leve; ex passione, quod

est gravius; et ex electione vel certa malitia, quod arbitramur gravissimum. Item, homines naturaliter amant excellentiam : et ergo omne nocumentum illatum, quum sit contra excellentiam, reputatur parvipensio atque dignitatis injuria; et sub hac ratione causat iram. Quod autem homo non veretur alteri denuntiare quæ eum contristare possunt, ad parvipensionem ejus pertinere videtur; vel quod de infortunio alterius gaudet : et ideo talia denuntiare causat iram, in quantum ostendit interiorem contemptum.

3. Præterea homines multum excellentes citius irascuntur. Major enim eis honor debetur, et ideo se vehementius opinantur contemni. Infirmi quoque et naturaliter defectuosi cito irascuntur propter contemptum vel inhonorationem. Sunt enim ad tristitiam proniores, propter suam imperfectionem : et ergo vituperationem pati non possunt, præsertim in illo in quo magis defectuosi exsistunt. Interdum autem ille qui manifeste alios excellit, minus irascitur. Non enim reputat se pati suæ dignitatis jacturam, quæ tam evidens est ut palam sit alium deviare.

4. At vero imperfectio et parvitas injuriantis auget iram in animo injuriati. Sicut enim indignius est magnos despici ab aliis; sic exstat indignius parvos et defectuosos despicere alios. Unde nobiles indignantur, si despiciantur a rusticis; et sapientes, si despiciantur ab indoctis. Et similiter magis indignamur contra amicos, si despiciant aut non succurrant. Magis enim injustum est ut ipsi nos despiciant, quam alieni.

ARTICULUS LI.

1. *An ira causet delectationem.* 2. *An causet fervorem.* 3. *An maxime impediat usum rationis.* 4. *An causet taciturnitatem.*

Quæstio 48. 1. DELECTATIONES demum, et præsertim sensibiles, sunt medicinæ contra tristitias, secundum Philosophum sep- A timo Ethicorum. Ira autem est species tristitiæ : cui adhibetur remedium per vindictam. Et ideo quum vindicta exercetur, oritur delectatio in animo vindicantis; et quo erat major tristitia, eo est major in ulciscendo delectatio. Et si vindicta sit plena et præsens in actu, tunc delectatio penitus tollit et destruit iræ tristitiam. Sed antequam vindicta sit præsens in actu, fit homini quodammodo præsens dupliciter, videlicet per spem vindicandi, et per cogitationem de modo vindictæ. Et B utraque præsentia est suo modo delectabilis, et aliqualiter aufert tristitiam.

2. Denique ira causat fervorem et ebullitionem sanguinis circa cor. Talis enim corporalis transmutatio correspondet affectui iræ. Omnis enim appetitus fortius tendit in suum contrarium, dum fuerit præsens. Et ergo aqua calefacta intensius congelatur quam frigida, quia frigidum vehementius agit in calidum. Ira autem causatur ex illatione injuriæ, quæ est appetitui contraria. Et ira est motus non C retrahens, sed prosequens atque resistens: et idcirco calor ei deservit. Unde ob magnam cordis irati turbulentiam, apparent forinsecus indicia iræ. Fervor autem aliter convenit passioni amoris, et passioni iræ. Nam fervor amoris est cum suavitate, et facit amativum, cogitque amare, ut in sanguineis; sed fervor iræ est cum amaritudine, et secundum Damascenum, procedit ex fellis evaporatione. Amor enim tendit in bonum, et ira in malum contrarium.

D 3. At vero ira inter ceteras passiones manifestius impedit actum rationis. Ratio namque, quamvis sit immaterialis et inorganica virtus animæ, utitur tamen in suo actu organis sensitivis, quorum operationes impediuntur per turbulentiam iræ. Formæ enim sensibiles confunduntur in suis potentiis. Unde etiam iracundus est manifestus. Propter defectum enim rationis, non potest discernere quid sit occultandum, et quid non, nec vias aut modos occultandi advertit.

4. Amplius, ira quandoque est cum ratione, ut dictum est : et tunc causat taciturnitatem. Licet enim animum ab inordinato affectu non abstrahat, linguam tamen a locutione vitiosa coercet. Ratio enim non penitus passioni succumbit. Quandoque vero ira est sine ratione : et tunc ob suam vehementiam impedit locutionem. Perturbatio enim cordis, in oculis, vultu, et lingua præsertim relucet. Imo ex immoderamine iræ potest contingere totius corporis immobilitas, et etiam mors.

ARTICULUS LII.

1. *Quid sit habitus.* 2. *De ordine ejus ad actum.* 3. *Et de necessitate habitus.*

Quæstio 49. 1. HABITUS insuper ab habendo vocatur dupliciter : Uno modo, prout res aliqua dicitur aliquid habere. Secundo, prout res habet se aliquo modo in se ipsa : et hoc modo habitus dicitur qualitas. Est enim, secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, dispositio secundum quam bene vel male disponimur. Habitus autem uno modo dicitur speciale prædicamentum ; sed nunc accipitur prout a Philosopho ponitur prima species qualitatis, scilicet pro qualitate radicata et firma.

2. Denique habitus ordinem habet ad actum ex propria ratione. Nam secundum Averroem, habitus est quo quis agit quum voluerit. Inter actum enim et potentiam, habitus mediat ; et potentia actum suum prompte exsequitur, quum fuerit habitum adepta. Rursus, quorumdam habituum immediatum subjectum exstat potentia : ut scientiæ, ratio ; amoris, voluntas. Quum ergo potentia habitudinem dicat ad actum (est enim potentia principium operandi), etiam habitus ejus ratione subjecti ordinem sortitur ad actum.

3. Porro tria necessaria sunt ad esse habitus proprie dicti : Primo, ut id quod

A per habitum disponitur, se habeat in potentia ad id ad quod per habitum ordinatur. Et ergo in Deo, qui est purus actus et sua operatio, non est habitus. Secundo, ut subjectum non sit ex sua natura determinatum ad unum. Et ergo qualitates primæ elementorum non dicuntur habitus. Tertio, ut plura concurrant ad hoc quod subjectum determinetur ad unum. Quoniam itaque multa sunt quorum natura non est ad unum determinata, sed per actum suum perficitur, et per aliqua B ad unum determinatur ; ideo necesse est habitus esse.

ARTICULUS LIII.

1. *An habitus possit esse in corpore.* 2. *An anima secundum suam essentiam sit subjectum habitus.* 3. *Et utrum habitus esse valeat in sensitivis potentiis.* 4. *An sit in ratione.* 5. *An sit in voluntate.* 6. *An sit in substantiis separatis.*

C

1. AMPLIUS autem, habitus proprie est dispositio quædam ad faciliter operandum : et sic non potest corpus esse subjectum ipsius. Omnis enim operatio corporis est vel a qualitate naturali, vel a forma substantiali : quorum neutrum est habitus. Sed accipiendo habitum improprie, pro habituali dispositione subjecti ad aliquam formam, sic habitus subjectum esse potest corpus. Ita enim Philosophus sanitatem et infirmitatem habitus D nominat. Quæstio 50.

2. Porro habitus qui est dispositio ad operationem, est in anima secundum suas potentias : sic quod immediatum subjectum habituum exstant potentiæ, ut sapientia est immediate in intellectu. Habitus vero qui est dispositio ad naturam superiorem, quam homo participare potest (quemadmodum scriptum est : Ut simus divinæ naturæ consortes), immediate in essentia animæ subjectari potest, ut gratia. II Petr. I, 4.

3. At vero potentiæ sensitivæ dupliciter considerantur. Primo, in quantum operantur ex instinctu naturæ : et sic sunt determinatæ ad unum, et necessario agunt. Et ergo non sunt subjecta habituum. Secundo, in quantum per rationis imperium operantur atque moventur : et sic quamdam libertatem participant, et bene ac male disponi possunt. Et ideo hoc modo sunt aliqui habitus in appetitu sensitivo, videlicet temperantia, fortitudo, etc.

4 et 5. Insuper, qui posuerunt intellectum possibilem unum numero in omnibus hominibus, compulsi sunt dicere habitus intellectuales non esse in intellectu possibili, qui secundum eos est substantia separata, sed in inferioribus viribus animæ sensitivis, præsertim in virtute cogitativa, quæ est rationalis per participationem. Sed quoniam ista opinio penitus falsa est, ut alibi plene ostensum est : potissime quum Philosophus manifeste asserat, habitus intellectuales esse in illo quod est rationale per essentiam, scilicet in intellectu : ideo aliqui habitus sunt in ratione seu intellectu, et aliqui in voluntate. Nam intellectus et voluntas sunt maxime indeterminata ad unum : et idcirco per habitus indigent determinari ac perfici.

6. Præterea Simplicius et alii quidam videntur asserere, quod in substantiis separatis non sint aliqui habitus : quod partim verum est. Illæ namque substantiæ sunt semper in actu : et sic habitus per quem subjectum est in potentia ad actum, minus proprie competit eis. Veruntamen, quoniam non sunt actus purus, sed omnem perfectionem a Deo participant : ideo quoad Deum se habent per modum potentiæ. Unde et habitus in eis poni potest, secundum quod in potentia sunt ex sua natura. Nihilo minus intelligere possunt se ipsas per suam essentiam, alia quoque secundum suæ modum essentiæ, ut in libro Causarum habetur.

ARTICULUS LIV.

1. *An aliqui habitus insint a natura.* 2. *An generentur ex actibus.* 3. *An ex uno actu habitus generari possit.* 4. *Et an aliqui sint a Deo infusi.*

1. NATURALE denique dicitur aliquid alicui dupliciter, scilicet : secundum speciem, ut risibile homini ; et secundum naturam individui, ut esse sanum vel ægrum Petro, videlicet secundum suam complexionem. Et utrumque horum naturalium dupliciter dicitur. Nam quandoque totum est a natura ; interdum autem est partim a natura seu interiori causa, et partim ab exteriori. Et utroque modo potest habitus esse naturalis. Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, non potest totaliter esse a natura ; sed est partim ab interiori principio, et partim ab extrinseca causa : aliter tamen in potentiis cognoscitivis aliterque in viribus appetitivis. Nam in cognoscitivis potentiis est inchoatio primorum principiorum, qui intellectualis habitus dicitur, quantum ad speciem. Unum quoque individuum ex sua complexione est magis dispositum ad cognitionem intellectualem, quam aliud. Sed in appetitu, inchoatio principiorum juris naturalis seu communis non habet rationem habitus. Inclinatio namque ad propria objecta, non spectat ad habitum, sed ad rationem potentiarum. Quæstio 51.

2. Præterea sunt quædam agentia quæ habent dumtaxat activum principium suæ operationis in se : ut in igne non est nisi principium activum ad calefaciendum. Et in tali agente non valet ex actibus habitus generari. Unde res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere. Alia vero agentia habent in se principium activum atque passivum proprii actus : ut homo, in quo voluntas agit suum actum, in quantum ab intellectu movetur ; et ratio, secundum quod a primis principiis vel sensitivis movetur po-

tentiis. Talia quippe non determinantur A ad unum, sed diversimode assuescunt. Et ita in ipsis ex multis actibus gignitur habitus : ut ex multis considerationibus generatur scientia ; et virtutes morales in appetitu sensitivo, prout a ratione frequenter movetur.

3. Talis vero habitus virtuosus non fit ex actu uno in homine. Oportet enim potentiam passivam, in qua gignitur habitus, omnino subdi et vinci a causa movente, quatenus per modum naturæ operetur. Sic autem non subditur appetitus inferior B rationi per unum actum, sed per exercitium diuturnum. In potentiis autem apprehensivis seu cognoscitivis, est duplex passivum principium, utpote intellectus possibilis, et ratio particularis, id est virtus cogitativa, imaginativa, et memorativa. Aliquis igitur habitus in intellectu possibili potest produci ex uno actu, videlicet ex una demonstratione per se nota. Illa enim cogit et vincit intellectum ad consentiendum. Sed ut habitus firmiter imprimatur rationi particulari secundum C ea quæ ad ipsam pertinent et intellectui subserviunt, opus est eosdem actus subinde reiterari. Habitus vero opinativus, qui opinio dicitur, non procedit ex per se notis, sed probabilibus : ideoque ex uno causari actu non potest.

4. Porro aliqui habitus a Deo hominibus infunduntur duplici ratione. Primo : nam homo ad supernaturalem finem creatus est, et ergo supernaturalibus habitibus indiget : ut sunt virtutes gratuitæ, quæ nunquam habentur nisi Deo creante D et dante. Secundo, quoniam Deus potest per se immediate producere, quæ per causas secundas producuntur. Quemadmodum itaque nonnunquam miraculose confert alicui sanitatem, quæ per naturales causas adipiscibilis est ; sic ad ostendendam suam virtutem, præstat interdum per creationem habitus quosdam qui per naturalem processum possent acquiri : sicut Apostolis contulit Scripturarum scientiam atque linguarum.

ARTICULUS LV.

1. *An habitus augeantur.* 2. *An per additionem augmententur.* 3. *An etiam quilibet actus augeat habitum.*

1. QUEMADMODUM insuper in corporalibus aliquid dicitur magnum, in quantum ad debitæ quantitatis mensuram perducitur ; sic in spiritualibus magnum vocatur, quod ad perfectionem devenit. Perfectio vero formarum dupliciter consideratur, scilicet : secundum ipsas formas ; et item secundum participationem subjecti, eas magis vel minus participantis. Perfectio autem specifica consistit in indivisibili. Si enim recedatur ab illa vel in plus vel in minus, fit alia species : quoniam species rerum se habent ut numeri, secundum Philosophum. Illæ igitur formæ secundum se determinatam habent rationem, et nec excedere neque deficere valent, si eadem species remanebit, quæ ex se vel secundum aliquid sui speciem sortiuntur : quemadmodum color et dulcedo, quæ etiam non dicuntur in ordine ad aliquid aliud. Formæ autem quæ speciem sumunt ab aliquo ad quod ordinantur, ut motus et sanitas, diversificantur in majus vel minus : et tamen permanent unius rationis specificæ. Et hæ formæ possunt secundum se ipsas augeri vel minui, et non primæ. QUÆSTIO 52.

Considerando quoque formas secundum participationem subjecti, quædam possunt augeri ac minui, et quædam non. Nam forma substantialis non recipit majus et minus : ipsa enim dat speciem. Illud vero a quo species sumitur, oportet esse fixum, et stans ac indivisibile. Quantitas autem et figura immediate substantiam sequuntur : et ideo nec ipsæ recipiunt majus vel minus, ob propinquitatem substantiæ. Qualitates vero a substantia magis distantes, quæ conjunguntur actioni et passioni (ut sanitas, albedo), vel quæ ad pauciora se extendunt, recipiunt majus et minus, secundum diversam participa-

tionem subjecti. Nam et scientia dicitur major vel minor, secundum quod ad plura aut pauciora extenditur, et etiam prout diversimode participatur.

2. Elucescit quoque ex his, quod augmentum formarum non sit per additionem formæ ad formam, sed in quantum subjectum diversimode formam participat, scilicet magis aut minus perfecte. Essentia enim formæ in indivisibili constat. Veruntamen in quibusdam habitibus, puta qui secundum se ipsos augentur, ut motus, fieri potest intensio per additionem partis ad partem. Similiter scientia secundum additionem augeri potest, ut quum homo plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in ipso habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. In utroque tamen istorum contingit augmentum quandoque secundum variam subjecti participationem.

3. Proinde non quilibet actus habitum auget; sed vel auget eum, vel ad ejus augmentum disponit : si tamen actus sit correspondens habitui, scilicet debitam perfectionem attingendo. Si enim actus multum imperfectus sit in suo genere, magis diminuit quam augeat habitum. Cujus simile est in corporali alimento, et in multis guttis petram cavantibus.

ARTICULUS LVI.

1. *Utrum habitus queant corrumpi.* 2. *Utrum queant minui.* 3. *Et de modo per quem.*

Quæstio 53. 1. DUPLICITER demum forma corrumpitur, scilicet : per se, quæ habet contrarium, ut albedo per nigredinem; et per accidens, ut forma quæ inhæret subjecto corruptibili. Habitus ergo quum sint accidentales formæ, dupliciter possunt corrumpi. Sed quorum subjectum est incorruptibile, non corrumpuntur per accidens ratione subjecti, nisi habitus tales sint secundario in subjecto corruptibili : sicut scientia est essentialiter in intellectu possibili, et aliqualiter est in viribus sensitivis, ex quibus dependet; et ergo corrumpi potest, non ratione principalis subjecti, quod est incorruptibile, sed propter corruptibilitatem ac variationem secundarii ac minus principalis subjecti. Iterum, forma vel habitus corruptibilis est, si causa ejus contrarium habeat. Et ergo scientia quæ ex vero rationis processu causatur, ex falsa atque fallaci ratiocinatione corrumpitur. Habitus vero primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, sunt omnino incorruptibiles. Nam speciebus intelligibilibus in intellectu exsistentibus nihil contrarium est. Intellectui quoque agenti, qui est causa illorum, nihil exsistit contrarium.

2. Si autem habitus possunt corrumpi, possunt quoque diminui, quum diminutio sit via ad corruptionem. Et ut dictum est quod habitus augeri possunt dupliciter; sic duobus modis possunt diminui, scilicet : quia minus perfecte participantur a subjecto, vel quia non additur pars ad partem, ut in motu.

3. Præterea aliquid est causa movens dupliciter, scilicet : Per se, sicut ignis ex sua natura calefacit. Alio modo, per accidens, sicut removens prohibens : et sic cessatio ab actu diminuit habitum. Dum enim ab actu cessamus, desinunt actiones : quæ vel habitum possunt corrumpere propter contrarietatem ad ipsum; vel quæ habitum valent perficere, ut operatio virtuosa virtutis perficit habitum. Unde quum homo frequenter vel diu cessat ab actu virtutum seu consideratione scientiæ, occurrunt mali affectus inordinatique motus et vagantes phantasiæ, per quæ anima inepta efficitur ad opera bona et considerationem rectam.

ARTICULUS LVII.

1. *An multi habitus esse possint in una potentia.* 2. *An distinguantur per objecta.* 3. *An per bonum et malum.* 4. *Et utrum ex multis habitibus unus constituatur.*

1. NIHIL porro prohibet in una potentia animæ vel alterius rei, esse plures habitus : sicut in ratione sunt pru- Quæstio 54.

dentia, ars, sapientia, fides. Habitus enim A proprie sumptus ordinatur ad actum ; unius autem potentiæ sunt varii actus. Item, subjectum habitus est potentia passiva, in qua habitus generatur; una autem potentia moveri potest a multis objectis.

2. Denique habitus in quantum hujusmodi, distinguuntur per objecta, id est secundum formales rationes seu proprietates objecti. Omne enim quod ordinatur ad aliquid, per illud ab aliis distinguitur ad quod ordinatur. Quandoque etiam distinguuntur ex parte materiæ in qua, id est B subjecti, quum sunt in diversis subjectis. Habitus vero in quantum sunt formæ, distinguuntur per diversa activa principia. Omne enim agens producit sibi simile.

3. At vero habitus distinguuntur per bonum et malum. Nam qui ordinant hominem ad actum naturæ convenientem, dicuntur boni; si vero ad actus qui rationi discordant, sunt mali. Item quidam habitus disponunt ad actum naturæ inferiori convenientem, ut virtutes morales ; alii autem, ad actus superiori naturæ compe- C tentes, quemadmodum virtus divina, sive heroica.

4. Non est autem possibile unum habitum ex multis habitibus essentialiter esse compositum, quum sit simplex forma ac dispositio operantis. Sed in quantum se ad multa extendit, secundum quod in una formali ratione objecti conveniunt ; sic in essentia habitus est quædam multiplicitas virtualis, quemadmodum in potentia quæ est subjectum ipsius. Nam una potentia se ad multa extendit, licet in se D simplex consistat. Unde qui in aliqua scientia acquirit scientiam conclusionis unius per demonstrationem, habet utique habitum, sed imperfecte. Quum autem per aliquam demonstrationem adipiscitur alterius conclusionis scientiam, non aggregatur in eo alius habitus, sed habitus ille prior perficitur, quoniam ad plura extendit se : conclusiones namque et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, derivaturque una ex alia.

ARTICULUS LVIII.

1. *Utrum virtus humana sit habitus operativus,* 2. *an bonus.* 3. *Et de definitione virtutis.*

1. VIRTUS proinde nominat perfectionem potentiæ. Finis autem potentiæ est actus, ad quem per se ordinatur ; et quum illum faciliter exercere potest, perfecta exsistit. Quum ergo virtus humana rationalem potentiam ad unum determinet in quo ejus perfectio est, patet quod sit habitus. Habitus namque est dispositio ad bene vel male agendum. Interdum quoque accipitur virtus pro objecto virtutis, ut dicitur, Hæc est fides catholica, etc. : res enim quæ creditur, fides vocatur. Quandoque sumitur pro actu virtutis. Sed essentialiter virtus est habitus. — Denique, quamvis sit virtus quædam ad esse, sicut est potentia ad esse; tamen virtus humana appellatur, quæ competit homini secundum propriam speciem, id est suam perfectionem, qua a ceteris rebus secernimur, videlicet secundum esse rationale. Talis autem virtus ordinem dicit ad actionem, ut tactum est. Ideoque de ratione virtutis humanæ est esse habitum operativum. Dicit vero Philosophus septimo Physicorum : Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Subjectum enim in quantum in bono suo habituatum est, perfectum censetur. Optimum autem rei, est actio ejus completa : in qua etiam consistit felicitas. Per hanc enim potissime assimilatur simplicissimo Deo, cujus esse est sua actio. Quæstio 55.

2. At vero de ratione virtutis est quod sit habitus bonus : ordinat enim hominem ad ultimatam perfectionem, in qua appetitus quasi in optimo conquiescit.

3. Definitur autem virtus, secundum Augustinum secundo de Libero arbitrio : Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Est autem prædicta definitio multum perfecta.

Complectitur namque omnes causas virtutis. Causa enim formalis accipitur secundum genus et differentiam. Genus vero ponitur, quum dicitur, Qualitas; et differentia, quum additur, Bona; causa quoque materialis, id est subjectum, dum adjungitur, Mentis. Finis autem virtutis est actio virtuosa. Et ergo dum apponitur, Qua recte vivitur, tangitur causa finalis. Aliqui enim habitus sunt semper ad malum, ut habitus vitiosi; aliqui sunt indifferenter ad bonum et malum, sicut opinio, quæ respicit verum et falsum. Virtus vero non est nisi ad bonum. Unde dicitur, Qua recte vivitur et qua nullus male utitur : quatenus ab utrisque distinguatur. Causa quoque efficiens virtutis, præsertim theologicæ, de qua ista definitio datur, est Deus : et idcirco adjunctum est, Quam Deus sine nobis operatur. Et si hæc ultima particula omittatur, reliquum definitionis erit commune omni virtuti.

ARTICULUS LIX.

1. *De subjecto virtutis in communi.* 2. *An subjectum virtutis possit esse intellectus.* 3. *An concupiscibilis quoque et irascibilis.* 4. *An potentiæ apprehensivæ sensitivæ.* 5. *An voluntas.*

Quæstio 56. 1. TRIPLICI quoque ratione ostenditur virtus esse in potentia animæ tanquam in proximo subjecto. Primo, quoniam virtus est perfectio potentiæ : perfectio autem inest perfectibili. Secundo, quia virtus est habitus operativus : operatio autem ad potentiam pertinet. Tertio : nam virtus disponit ad optimum, quod est finis : finis autem est operatio, vel operationem consequens; et sic ad potentiam spectat. — Non est autem possibile eamdem virtutem esse in diversis potentiis seu subjectis ex æquo et essentialiter ; sed secundum ordinem et per redundantiam, in quantum virtus unius potentiæ disponit vel perficit actum alterius, vel imperat eum : quemadmodum prudentia

A est secundum se in ratione, et influit ceteris virtutibus moralibus, ordinando eas secundum rectam rationem.

2. Porro dupliciter ordinat habitus hominem ad bonum. Uno modo, dando ei facultatem bene agendi, non tamen faciendo ut homo semper per eum recte agat. Et hoc modo ars et scientia sunt habitus ordinantes hominem ad bonum : quamvis qui eas habuerit, sæpe male agat. Unde isti habitus non attingunt perfectam rationem virtutis : nam virtus est quæ bonum facit habentem. Ex hoc autem quod

B aliquis potest bene agere, non est simpliciter bonus, sed secundum quid. Interdum tamen dicuntur virtutes, secundum quod Philosophus nominat eas virtutes intellectuales. Harum ergo virtutum subjectum esse potest intellectus tam speculativus quam practicus. — Sunt igitur alii habitus, qui non solum præstant facultatem recte agendi, sed insuper faciunt ut quis bene agat, ut justitia, temperantia. Et hi sunt virtutes perfectæ. Harum ergo virtutum

C subjectum esse non valet nisi voluntas, et aliæ potentiæ in quantum a voluntate moventur, eo quod non sint determinatæ ad unum. Quod enim aliquis actum virtuosum producat, non est nisi quia voluntatem bonam habet ad hoc. Bonum enim et malum primo et proxime voluntatem concernunt. Contingit vero intellectum a voluntate moveri, sicut et ceteræ vires : nam considerat aliquis veritatem vel consentit, quia vult. Et ergo intellectus tam speculativus quam practicus est

D subjectum virtutis simpliciter dictæ secundum ordinem ad voluntatem : quemadmodum fides est in intellectu speculativo, prudentia autem in practico. Credit enim aliquis quia vult : imo nemo credit nisi volens.

3. Denique hoc modo concupiscibilis et irascibilis ponuntur subjecta virtutum moralium, non in quantum ad partem vel appetitum sensitivum respiciunt, sed secundum quod rationem participant, et ab ipsa dirigi imperarique possunt, atque se-

cundum intellectivi appetitus imperium A moveri. Hæ enim potentiæ sunt principia actuum humanorum : et ideo indigent virtutibus perfici ac bene disponi, quatenus ordinatum actum producant.

4. In potentiis autem sensitivis apprehensivis internis, scilicet in imaginatione, non sunt aliqui habitus : sed potest esse consuetudo bene memorandi vel imaginandi. Consuetudo vero est in motu naturæ. Cognitio quoque interiorum sensuum non est consummativa boni et mali, sed ad rationis actus refertur. Habitus autem B est dispositio ad bene vel male agendum. Dicit quoque Tullius in sua Rhetorica, quod virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.

5. Insuper, quarumdam virtutum subjectum est voluntas, videlicet caritatis, justitiæ, etc., quæ ordinant affectum hominis in Deum vel proximum.

ARTICULUS LX.

1. *Utrum habitus intellectuales speculativi* C *sint virtutes.* 2. *De numero eorum.* 3. *An ars sit virtus.* 4. *An prudentia sit virtus.* 5. *An sit quoque necessaria homini.* 6. *Et de virtutibus ei adjunctis.*

Quæstio 57. 1. OSTENSUM est autem in proximo præcedenti articulo, quomodo habitus intellectuales dici queant virtutes, et qualiter non. Virtutes vero intellectuales speculativæ vocantur, quæ perficiunt intellectum in cognitione veri.

2. Verum autem est duplex, scilicet : D Per se notum, quod habet rationem principii. Et habitus intellectum ad hujus veri considerationem perficiens, dicitur habitus principiorum, et nominatur intellectus. Aliud est verum per aliquid aliud notum : et hoc per inquisitionem rationis cognoscitur. Et est duplex, videlicet : divinum, de quo est sapientia ; et creatum, de quo habetur scientia. Et sicut scientia dependet ab intellectu velut a principaliori, sic utrumque, scilicet scientia et intellectus, dependet a sapientia, quæ est principalissima.

3. Præterea, sicut de habitibus intellectualibus dictum est, quod non sunt proprie virtutes ; imo scientia et virtus condistingui solent : sic ars quoque non est virtus secundum perfectam virtutis rationem. Non enim facit opus agentis moraliter bonum, nec dat usum sed facultatem bene agendi. Nihil enim refert ad hoc quod opus artificis bonum vel malum sit, an artifex sit in se ipso virtuosus : imo pessimus secundum mores, artificiosissime agere potest. Ars autem est recta ratio operum fiendorum.

4. Prudentia vero attingit rationem perfectam virtutis : facit enim habentem bene operari, dans non tantum facultatem, sed etiam usum prompte ac bene operandi. Ordinem enim habet ad appetitum, quia rectitudinem ejus præsupponit. Est quoque prudentia recta ratio agibilium. Differunt autem facere et agere. Nam facere, est operatio transiens in exteriorem materiam, ut ædificare, secare ; sed agere est operatio in agente consistens ac manens, ut velle, scire, videre. In actibus autem humanis, id est in agibilibus, sic se habent fines, quemadmodum principia in speculativis. Unde sicut rectitudo scientiæ dependet ex habitu principiorum speculabilium, qui dicitur intellectus, prout ratio bene syllogizat ex illis, et recte concludit ; sic rectitudo prudentiæ in hoc consistit, quod homo est bene dispositus circa agibilium fines : quod fit per rectitudinem appetitus. Et sic sine virtute voluntatis haberi non valet prudentia, quæ est perfectio practicæ rationis.

5. Amplius, prudentia ad humanæ vitæ bonitatem multum exigitur. Operatio enim hominis bona est, si non sit ex passione vel impetu, sed secundum rectæ rationis electionem. Electio vero eorum est quæ referuntur ad finem ; et ad rectitudinem ejus duo requiruntur, scilicet debitus finis, et id quod ad illum decenter ordinetur. Ad finem autem homo disponitur per

virtutem voluntatis, cujus objectum est bonum seu finis; sed ad media oportet eum disponi per virtutem rationis. Nam consiliari atque eligere ea quæ concernunt quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Virtus ergo rationem perficiens, quatenus ratio ea quæ sunt ad finem convenienter ad debitum finem ordinet, appellatur prudentia. Et sicut vis intellectus speculativi dicitur per conformitatem et ordinem ad rem, sic vis intellectus practici dicitur per conformitatem et comparationem ad appetitum. Ars quoque atque prudentia sunt circa contingentia. Necessaria enim nec agi, nec fieri possunt a nobis.

6. Adjungit denique Aristoteles sexto Ethicorum, tres virtutes virtuti prudentiæ. Tres enim actus rationis occurrunt circa agibilia humana. Quorum primus est consiliari : quod pertinet ad *eubuliam*. Secundus est judicare : et hoc ad *gnomen* ac *synesim* attinet, differenter tamen, ut infra patebit. Tertius est præcipere : quod ad prudentiam spectat. Et quoniam præcipere est nobilior actus inter prædictos, idcirco prædictæ virtutes annectuntur prudentiæ quasi eminentiori. Et quandoque actus earum adscribuntur prudentiæ : non quod ipsa sit immediata causa illorum ; sed quoniam per prædictas virtutes secundario sibi conjunctas, illos exercet.

ARTICULUS LXI.

1. *Utrum omnis virtus sit moralis.* 2. *Quomodo virtus moralis differat ab intellectuali.* 3. *De divisione virtutis in moralem et intellectualem.* 4. *Et an una earum esse valeat sine altera.*

Quæstio 58. 1. MORALIS denique virtus a nomine moris imponitur. Mos autem duo significat, scilicet consuetudinem, et inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et hæc duo non multum distant, quia consuetudo est quasi quædam natura, et efficit inclinationem

A naturali inclinationi consimilem. Virtus ergo moralis a more vocatur, prout mos inclinationem importat ad actum. Inclinatio autem ad actum, ad potentiam appetitivam potissime pertinet. Ideoque non omnis virtus vocatur moralis, sed illa dumtaxat cujus subjectum est appetitus.

2. Est insuper homini necessaria virtus moralis ultra virtutem intellectualem. Quamvis enim ratio sit primum principium omnium operum humanorum : nam et voluntatem movet, et omnia ei aliqua-

B liter parent; non tamen ad nutum, sed cum rebellione ei obediunt. Unde necessariæ sunt virtutes, quæ appetitivas potentias rationi perfecte subjiciant : et hæ dicuntur morales, et differunt ab intellectualibus sicut intellectus ab appetitu. Quemadmodum etiam vis appetitiva est humanarum operationum principium, prout rationem participat, sic virtutes morales, virtutes sunt in quantum rationi concordant.

3. Porro Aristoteles secundo Ethicorum

C dividit virtutem humanam in virtutem intellectualem et moralem. Virtus enim est habitus ad operandum perficiens. Principium vero motivum atque activum operum humanorum est duplex, videlicet intellectus et appetitus, ut tertio de Anima scribitur. Virtus igitur ad appetitum pertinens, moralis vocatur; et quæ intellectui inest, appellatur intellectualis. Itaque præfata divisio sufficiens exstat. — Prudentia vero secundum essentiam est virtus intellectualis. Ponitur tamen inter virtutes mo-

D rales, quia in materia cum eis communicat : est enim circa contingentia et humana agibilia. Virtutes quoque theologicæ sunt supra virtutes humanas, nec competunt homini secundum esse naturæ, sed gratiæ.

4. Præterea, quamvis virtutes morales esse possint sine arte et sapientia atque scientia, non tamen sine intellectu itemque prudentia. Virtus enim est habitus electivus, id est bonam electionem efficiens. Sed ad bonitatem electionis oportet

quod ea quæ sunt ad finem, convenienter ordinentur ad finem per rationem recte consiliantem, judicantem ac præcipientem : quod sine prudentia facere ratio nequit. Prudentia autem intellectum præsupponit. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam practicis. Et ergo sicut recta ratio in speculativis præsupponit primorum principiorum intellectum, in quantum ex eis procedit; sic et prudentia in operabilibus. Non enim potest aliquid ordinari in finem, nisi finis sit cognitus. B

At vero omnes virtutes intellectuales sine virtutibus moralibus possunt haberi, excepta prudentia. Prudentia enim est recta ratio agibilium, non solum in communi, sed etiam in particulari : ad quod necesse est non solum bene se habere circa communia principia agibilium, sed oportet ex principiis particularibus procedere, et circa illa se bene habere. Quum ergo passiones et vitia impediant rationem ab agnitione veri et recti judicii circa particularia, quamvis in universali non C erret, requiritur ad prudentiam quod homo vitiis careat : quod esse non valet, nisi passiones in ipso per virtutes morales fuerint moderatæ. Unde patet quod Aristoteles sexto Ethicorum optime dixit, non esse prudentem quempiam sine virtutibus, et quod omnis peccans exsistat imprudens. Oportet namque prudentem esse bene consiliativum et bene judicativum ac præceptivum : quod esse non valet, si in ipso vitia regnent. Passiones enim corrumpunt judicium in particulari. D

ARTICULUS LXII.

1. *An virtus moralis sit passio.* 2. *An possit esse cum passione.* 3. *An etiam cum tristitia.* 4. *An omnis virtus moralis sit circa passionem,* 5. *vel aliqua sine passione valeat esse.* •

Quæstio 59. 1. NON est autem virtus passio : Primo, quoniam passio est motus appetitus sensitivi; sed virtus non est motus, sed A habituale principium ejus. Secundo : passio enim non habet de se rationem boni vel mali; sed virtus est per se bona. Tertio : nam passio incipit in appetitu, et terminatur in ratione, in cujus conformitatem tendit appetitus; motus vero virtutis incipit in ratione, et in appetitu, quem rationi subdit, terminatur.

2. Denique, ut narrat Augustinus nono de Civitate Dei, Stoici asserebant omnes passiones esse de se inordinatas et malas : et hoc ideo, quia non distinxerunt inter appetitum sensitivum et intellectivum. Unde dixerunt, passiones non posse virtuoso vel sapienti inesse. Peripatetici autem dixerunt passiones esse simplices motus appetitus sensitivi, et non esse de se laudabiles aut vituperabiles, quum sint motus naturales : sed posse inesse virtuoso, in quantum per rationem ad medium reducuntur, vel quando repente insurgunt; sed si eis consentiatur in malo, tunc virtutem corrumpunt. Et hæc positio est melior.

3. At vero, ut ait Augustinus, Stoici asserebant non posse virtuoso inesse tristitiam. Ponebant enim malum hominis non esse nisi malum inhonestum, et bonum ejus non esse nisi bonum honestum, puta virtutem. Corporalia vero non putabant aliquo modo esse hominis bona, et ergo de illorum amissione nullo modo esse tristandum. Malum autem inhonestum virtutibus omnino repugnat. Quum ergo tristitia sit de malo hominis, non poterit tristitia in virtuoso homine esse. Sed istud est falsum. Exteriora enim bona sunt aliquo modo bona humana : nam anima indiget eis, et ad spiritualia sunt necessaria ac ordinata. Et ergo de eorum amissione vel malo usu potest esse in virtuoso tristitia. Item, quædam est bona tristitia, scilicet de peccato proprio, vel saltem alieno præsenti, vel certe præterito : et de tali habere tristitiam exstat laudabile.

4. Præterea, circa omne illud est virtus moralis, quod per rationem ordinari moderarique potest. Ratio autem moderatur non solum passiones appetitus sensitivi,

sed etiam operationes voluntatis : et sic non omnis virtus moralis est circa passiones, sed aliquæ sunt circa operationes, sicut justitia. Unde quod ait Philosophus, virtutem moralem esse circa voluptates et tristitias, non debet intelligi quasi objectum sit semper aliqua passio ; sed quoniam ad omnem actum moralem consequitur delectatio aut tristitia.

5. Amplius, si passiones dicantur inordinatæ affectiones, ut Stoici posuerunt, tunc virtus perfecta est sine passionibus. Si vero dicamus passiones omnes motus sensitivi appetitus, sic virtutes quarum objecta sunt passiones, sine passionibus esse non possunt : sic enim redderent appetitum inferiorem penitus otiosum : quod inconveniens esset. Virtutes enim faciunt ea secundum rationem moveri et operari, quæ rationi subjiciuntur. Et ergo, quemadmodum membra corporis ordinat virtus ad debitos actus, sic multo magis ordinat motus appetitus inferioris ad subserviendum ac obediendum rationi ac voluntati. Virtus demum moralis quæ est circa operationes, sicut justitia, sine passione esse et agere potest.

ARTICULUS LXIII.

1. *De distinctione virtutum moralium.* 2. *An circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.* 3. *De numero earum.*

Quæstio 60. 1. DIVERSIFICANTUR præterea virtutes morales secundum formales rationes objectorum, quæ accipiuntur per comparationem ad rationem. Ratio enim movet et imperat super appetitivas potentias, quarum objecta sunt quædam appetibilia, quæ secundum diversam motionem a ratione, ponuntur in speciebus diversis. Ratio enim se habet ad illa objecta, sicut movens et agens ad patiens. Agens autem dat speciem patienti. Et ergo secundum quod ratio diversimode accipit bonum aliquod vel refugit malum, sic sunt diversæ A virtutes circa objecta, secundum formalem eorum distinctionem. Non ergo est tantum una virtus moralis, sed multæ.

Porro, loquendo de operationibus, non in quantum sunt effectus virtutum, sed materia circa quam, vel objectum : sic virtutes quæ sunt circa operationes, oportet distingui ab his quæ circa passiones versantur. Est enim diversa ratio boni et mali in objectis hujusmodi. Nam in quibusdam operationibus invenitur bonum et malum secundum se ipsas, eo quod bo- B num et malum sit in eis secundum commensurationem ad alium : ut patet in emptione et venditione atque similibus, in quibus est ratio debiti aut indebiti in ordinatione ad alium. Unde in talibus requiritur virtus quæ dirigat operationes secundum se ipsas. Et hæc nominatur justitia, quæ est proprie semper ad alterum. In aliis autem operationibus reperitur bonum vel malum per commensurationem ad operantem, utpote prout homo bene vel male afficitur in se ipso. Unde in C talibus requiruntur virtutes quæ principaliter sunt circa interiores affectus rectificandos, qui animæ passiones dicuntur : quemadmodum temperantia, fortitudo. In quibusdam quoque actibus est corruptio utriusque virtutis, scilicet quæ est circa operationes vel passiones : ut si quis alium ex ira percutiat, in illa percussione est injustitia, quantum ad exterius opus, et corruptio mansuetudinis, quoad interiorem affectum : sicque in uno actu esse possunt multæ deformitates peccati.

D Denique omnes virtutes morales quæ circa operationem versantur, conveniunt in quadam communi ratione justitiæ, in quantum videlicet alicui alteri debitum reddunt ; sed specifice a se invicem differunt, quoniam debitum non est unius rationis in illis. Aliter enim debetur aliquid superiori, aliterque æquali, et aliter inferiori ; aliter quoque ex pacto, aliter ex promisso, atque aliter ex beneficio præstito. Et ita sunt variæ species justitiæ, scilicet religio, pietas, gratitudo, etc.

In exterioribus namque operationibus, constituitur medium rationis secundum convenientiam rei ad rem, et non secundum proportionem rei ad hominis affectum.

2. Advertendum est insuper, quod quamvis propter diversitatem passionum, necesse sit ponere diversas virtutes morales; non tamen quælibet passionum diversitas sufficit ad diversificandum virtutes. Quum enim virtus moralis in medietate consistat, ideo circa passiones contrarias est una et eadem virtus moralis : ut circa gaudium atque tristitiam, timorem et audaciam. Nam in passionibus contrariis medium secundum eamdem rationem accipitur : quemadmodum etiam in naturalibus inter contraria idem est medium, ut inter album et nigrum ponitur rubeum. Item, passiones diversæ quæ secundum eumdem modum rationi repugnant, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel retractionem ab eo quod est secundum rationem, non requirunt diversas virtutes. Unde diversæ passiones concupiscibilis non spectant ad diversas virtutes morales. Motus enim earum secundum ordinem se consequuntur, quia ad idem ordinantur, videlicet consequendum bonum, vel malum vitandum : ut ex amore oritur concupiscentia, quam sequitur delectatio; ex odio quoque procedit abominatio vel fuga, ex qua consequenter causatur tristitia. Passiones vero irascibilis ad diversa ordinantur : et ergo circa eas sunt diversæ virtutes. Adhuc autem, quemadmodum virtus a ratione, sic passio dependet ab appetitu sensitivo. Ideoque objecta prout diversimode comparantur ad rationem, causant diversitatem virtutum; sed in quantum ad appetitum sensitivum diversimode comparantur, constituunt distinctionem passionum.

3. Sunt autem, secundum Aristotelem, decem virtutes morales, quæ circa passiones versantur, videlicet : fortitudo, quæ est circa maximos timores, ut sunt in periculis mortis; temperantia, quæ est circa delectationes gustus et tactus; liberalitas, A quæ est circa mediocres sumptus; magnificentia, quæ est circa maximos sumptus; magnanimitas, quæ est circa spem et desperationem; philotimia, id est virtus honoris mediocris amativa; mansuetudo, quæ est circa iras; amicitia, quæ attenditur in factis; veritas, per quam se unus alii verbis aut factis manifestat; et eutrapelia, quæ est circa ludos, servata decentia in verbis, factis et signis. Prædictis quoque virtutibus addenda est justitia, quæ est circa operationes : et ita erunt B undecim virtutes morales.

ARTICULUS LXIV.

1. *An virtutes morales sint cardinales.* 2. *De numero virtutum cardinalium.* 3. *Et quæ sint.* 4. *Quomodo differant.* 5. *Et de divisione earum in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, ac exemplares.*

1. VIRTUTES porro morales, sunt quæ continent rectitudinem appetitus, Quæstio 61. C videlicet quæ dant homini non solum facultatem bene operandi, sed etiam usum. Tales autem sunt virtutes cardinales, id est principales. Nunc enim intelligitur nomine virtutis, virtus humana. Virtus enim theologica est superhumana, unde nec cardinalis vocatur.

2. Sunt autem quatuor virtutes cardinales, tam ex parte principiorum formalium, quam subjectorum. Principium namque formale virtutis humanæ est bonum rationis, quod consideratur dupliciter : D Primo, prout in ipsa ratione consistit, sicque prudentia virtus est cardinalis. Secundo, prout ordo rationis aliis applicatur : vel circa operationes, et sic erit justitia; vel circa passiones, et tunc erunt duæ virtutes cardinales. Quædam enim est passio quæ vehementer impellit ad aliquid rationi contrarium, propter quod refrenatione eget : et circa illam est temperantia. Alia est passio quæ valde retrahit ab eo quod ratio dictat, quemadmodum timor periculorum magnorum, unde animus fir-

mari eget : propter quod ponitur fortitu- A do. Subjectum quoque prædictarum virtutum est quadruplex. Quædam enim est in rationali per essentiam, puta prudentia. Rationale autem per participationem triforme est, scilicet : appetitus intellectivus, id est voluntas, in qua est justitia; concupiscibilis, in qua est temperantia; et irascibilis, in qua fortitudo consistit.

3. Ad has quoque virtutes, et ad subjecta ac rationem earum aliæ reducuntur. Et dicuntur virtutes hæ principales dupliciter. Primo, quia accipiendo eas secundum B suas communes rationes, sunt generales ad omnes virtutes, et de ipsis prædicabiles : puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, vocatur prudentia; et omnis virtus quæ facit bonum recti ac debiti in operationibus, nominatur justitia; omnis etiam quæ cohibet passiones deprimentes ac allicientes, dicitur temperantia; et omnis quæ præstat animo firmitatem contra passiones terrentes, est fortitudo. Sic quoque multi tam theologi quam philosophi, de prædictis C loquuntur virtutibus. — Alio modo accipiuntur prædictæ virtutes ab eo quod est præcipuum vel difficillimum in unaquaque materia quam concernunt : et sic sunt virtutes speciales; dicunturque cardinales, quoniam aliquid eorum quæ ad rationem virtutis concurrunt, principaliter in eis exsistit. Est enim de ratione virtutis, quod firmiter operetur, et hoc maxime apparet in fortitudine, quæ est circa pericula mortis; item, quod secundum rationem sit, quod potissime compe- D tit prudentiæ; item, quod recte agat, quod justitiæ maxime congruit; item, quod modum observet, quod præsertim ad temperantiam spectat.

4. Porro, si sumantur prædictæ virtutes secundum primam acceptionem nunc positam, sic non sunt distincti habitus virtuosi, sed quædam generales conditiones quæ in omni virtute concurrunt. Sic enim nihil aliud est justitia, quam quædam animi rectitudo per quam homo in unaquaque materia agit quod oportet; prudentia autem est rectitudo discretionis in quacumque materia; fortitudo autem sic sumpta, est firmitas animi in eo quod est secundum rationem; temperantia quoque, dispositio est modum imponens in actu. Sed si secundo modo sumantur, sic sunt speciales distinctique habitus : et sic magis convenienter sumuntur.

5. Denique, ut narrat Macrobius, secundo super Somnium Scipionis, Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps, dividit virtutes in virtutes exemplares, politicas, purgatorias, et purgati animi. Omnes enim virtutes sunt in Deo exemplariter et idealiter : et sic in Deo acceptæ, exemplares vocantur. Unde secundum Plotinum, ratio mentis divinæ in Deo consistens, est exemplaris prudentia, quam imitatur prudentia nostra, si vera exstiterit; temperantia autem in Deo est ipsa conversio divinæ intentionis ad se ipsum reflexa; fortitudo quoque in Deo est immutabilitas ejus; justitia vero in Deo est observatio legis æternæ in suis operibus. Quod igitur Aristoteles decimo Ethicorum negat prædictas virtutes Deo inesse, intelligendum est secundum modum quo sunt circa res humanas.

Prædictæ autem virtutes dicuntur politicæ, secundum quod homini insunt in quantum est animal sociale, prout videlicet bene se habet in rebus humanis gerendis. Sed quia homo conari debet ad aliqualem conformitatem divinorum intellectuum, et Creatoris imitationem : ideo prædictæ virtutes dicuntur purgatoriæ, in quantum prudentia omnia ista mundana contemplatione divinorum contemnit, omnemque animæ cogitationem in divina defigit; temperantia vero ea relinquit quæ corporis usus requirit, quantum natura permittit; fortitudo autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore et ad superna ascensum; justitia quoque, ut tota anima ad hujus propositi viam consentiat. Virtutes demum purgati animi, sunt eorum qui prædictam perfe-

ctionem adepti sunt : quod in hac vita paucissimis perfectis convenit. Sic ergo prudentia est, quæ sola divina intuetur; temperantia, quæ terrenas cupiditates nescit; fortitudo, quæ passiones ignorat; justitia, quæ divinæ menti perpetuo fœdere sociatur, eam imitando.

ARTICULUS LXV.

1. *De virtutibus theologicis.* 2. *Quomodo ab aliis differant.* 3. *Quot sint.* 4. *Et de ordinibus earum.*

Quæstio 62. 1. BEATITUDO insuper hominis ponitur duplex, videlicet : Naturalis, ad quam per virtutes humanas naturaliaque sua principia pertingere potest. Et de ista loquuntur philosophi. Alia est vera et supernaturalis felicitas, quæ in immediata Dei visione consistit. Ad hanc autem homo sine supernaturali Dei adjutorio perduci non valet; sed dantur ei virtutes quibus Deo assimilari potest per gratiam, quæ est divinæ naturæ quædam C participata similitudo. Et istæ virtutes dicuntur theologicæ : primo, quoniam Deum habent pro objecto; secundo, quia a solo Deo præstantur; tertio, quoniam sola Dei revelatione in Scripturis traduntur; quarto, quia immediate ordinant ad Deum.

2. Et quoniam virtutes distinguuntur secundum differentiam objectorum formalem, palam est istas virtutes distingui a moralibus et intellectualibus, quarum objectum est aliquid ab humana ratione cognoscibile vel operabile. Deus vero est objectum virtutum theologicarum, in quantum rationem ac desiderium humanum excedit. Sic autem non est objectum naturalis sapientiæ, sed in quantum per res creatas cognoscibilis exstat.

3. Denique virtutes theologicæ sunt tres, scilicet : fides, spes, caritas. Ordinatur enim homo ad Deum per intellectum : et sic datur ei fides. Item, per voluntatem : quæ dupliciter se habet ad finem, videlicet tendendo in ipsum, et A ipsum tenendo vel amplectendo : quorum primum spectat ad spem, secundum ad caritatem.

4. Amplius, duplex est ordo, videlicet : generationis, secundum quem imperfectum in eodem præcedit perfectum; et ordo perfectionis, secundum quem digniora priora dicuntur. Fides ergo præcedit spem et caritatem, non quantum ad habitum, quia simul infunduntur, sed quoad actum. Nihil enim potest sperari neque amari, nisi aliquo modo sit cognitum. Ca-B ritas vero præcedit fidem et spem secundum viam perfectionis. Est enim forma et radix virtutum et meritorum. Spes autem formata præexigit actum caritatis, sed spes informis præcedit eumdem.

ARTICULUS LXVI.

1. *An aliqua virtus insit a natura.* 2. *An ex consuetudine operum.* 3. *An per infusionem a Deo.* 4. *Et utrum virtus infusa sit unius speciei cum virtute acquisita.*

1. QUIDAM autem, sicut Platonici, asserebant virtutes et scientias animæ esse concreatas. Avicenna vero et ejus sequaces, dixerunt nobis esse eas omnino ab extra, videlicet ab influentia intelligentiæ. Aristoteles vero melius dicit secundo Ethicorum, quod sint partim ab intra, partimque ab extra. Nam aptitudo et quædam inchoatio scientiarum et virtutum naturaliter nobis inest; sed perfectio est per exercitium et laborem. Inest D enim hominibus a natura quædam habitualis cognitio primorum principiorum, tam in speculandis quam in agendis : et ex natura speciei humanæ. Quidam etiam ex natura individui, id est ex parte complexionis proprii corporis, sunt magis vel minus dispositi ad virtutes atque scientias. Quæstio 63.

2. Præterea bonum hominis, quod in virtute consistit, duplici regula mensuratur, videlicet : ratione humana, quæ non est universalis; et lege divina, quæ omnia metitur et ambit. Virtus ergo homi-

nis, cujus mensura vel regula est ratio hominis, per exercitium et assuefactionem potest acquiri : quemadmodum supra de generatione habituum declaratum est. Sed virtus quæ lege divina mensuratur, non est nisi a Deo : sicut superius dictum est in definitione virtutis secundum Augustinum, quod sit qualitas quam Deus operatur in nobis sine nobis. Virtus autem acquisita non necessario corrumpitur per unum peccatum mortale, quemadmodum virtus infusa. Habitui enim non directe opponitur actus, sed habitus.

3. At vero, quia virtutes adeptæ ex naturali habitu principiorum et naturali potestate causantur, non possunt hominem ad supernaturalem finem, qui est ultima beatitudo, perducere. Naturalis quippe inclinatio voluntatis ad bonum, et intellectus qui est habitus principiorum, sunt quædam seminaria moralium intellectualiumque virtutum, et etiam virtutibus atque scientiis ex eis acquisitis perfectiores ; sed ultra suum gradum agere nequeunt, ut ad supernaturalem perfectionem perducant. Ideoque indiget homo virtutibus theologicis, ut dictum est.

4. At vero virtutes morales infusæ et acquisitæ differunt specifice : Primo, secundum formalem rationem objecti. Objectum enim est circa quod ratio medium statuit : ut in concupiscentiis tactus constituit ratio medium, per temperantiam moderando concupiscentiam. Modus autem in objectis virtutum moralium a ratione impositus, est alterius rationis a modo quem lex divina constituit : sicut in sumptione cibi ac potus, humana ratio hanc ponit mensuram, ut corporis sanitati non noceat, nec rationis actum impediat. Lex autem divina instituit modum, ut etiam caro castigetur et in servitutem spiritus redigatur. Secundo differunt virtutes, eo quod ad diversas naturas vel fines ordinentur. Est enim alia sanitas equi, et alia hominis. Unde virtutes infusæ, per quas ordinatur homo ad hoc quod sit civis Sanctorum et domesticus Dei, sunt aliæ a virtute adepta, per quam homo se bene habet in rebus humanis : præsertim quum dicat Philosophus primo Politicæ, quod diversæ sunt virtutes politicæ civium, secundum quod ad diversas politias respiciunt.

Ephes. II, 19.

ARTICULUS LXVII.

1. *Utrum virtutes morales consistant in medio.* 2. *An illud medium sit rei vel rationis medium.* 3. *An etiam virtutes intellectuales consistant in medio.* 4. *An virtutes theologicæ quoque consistant in medio.*

1. RATIO demum est mensura virtutum moralium, eo quod ratio mediantibus virtutibus istis partem appetitivam perficiat circa suam materiam, ne debitum ordinem exeat, vel in plus vel in minus ; sed secundum dictamen prudentiæ ordinate feratur in suum objectum, manendo in medio inter duo vitiosa extrema, quæ sunt excessus atque defectus. Unde patet quod virtus moralis in medietate consistit.

Quæstio 64.

2. Porro virtus consistit in medio rationis, quod ratio ponit circa objectum actus moralis. Hoc autem medium, quandoque est etiam medium rei : quando videlicet accipitur per comparationem ad ipsam rem in qua ratio medium ponit, secundum quod res in se ipsa consideratur : quemadmodum in justitia. In operatione enim circa quam versatur justitia, est medium rei, scilicet rectitudo æqualitatis ex ipsa rerum natura, sicut in venditione et emptione. Interdum vero medium est solum secundum rationem : ut in virtutibus quæ moderantur interiores affectus, quorum medium est per comparationem ad nos. Et dicitur solum medium rationis. Non enim potest uniformis mensura omnibus assignari, qualiter passiones suas rectificare debeant : quia non habent se æqualiter ad eas, nisi in communi : quod non sufficit, quum operationes morales versentur circa individua.

3. Præterea virtutes intellectuales, tam speculativæ quam practicæ, in medietate quadam rationis consistunt. Res enim est mensura veritatis in intellectu, secundum Philosophum decimo Primæ philosophiæ : quia ex eo quod res est vel non est, intellectus verus vel falsus vocatur. Unde excessus virtutis intellectualis, est affirmatio falsa; defectus autem, negatio falsa.

4. Insuper, ut jam tactum est, medium virtutis est in quantum suam mensuram attingit, nec excedendo, nec deficiendo. Duplex autem est mensura vel regula theologicarum virtutum. Una, ex parte virtutum : et est Deus. Nam fides regulatur secundum divinam veritatem; caritas, secundum divinam bonitatem; spes, secundum magnitudinem divinæ potentiæ et pietatis. Et quoniam ista mensura omnem facultatem humanam excedit, ideo non potest homo tantum Deum diligere, vel in ipso sperare seu credere, ut debet et dignum est. Et idcirco bonitas harum virtutum non est in medio; sed tanto est amplior, quanto ad summum magis acceditur. — Alia vero virtutum theologicarum mensura est, quasi per accidens, et ex parte nostra. Debemus namque ferri in Deum per spem, fidem, et caritatem : et si non quantum debemus, tamen quantum valemus secundum nostræ conditionis mensuram. Et hoc modo sunt prædictæ virtutes media quædam inter duo vitia : ut fides inter contrarias hæreses, et spes inter desperationem et præsumptionem : quæ medietas non est ex parte objecti, sed subjecti.

ARTICULUS LXVIII.

1. *An virtutes morales sint connexæ. 2. An esse valeant sine caritate, 3. vel caritas sine eis. 4. An fides et spes esse queant sine caritate, 5. aut caritas absque eis.*

Quæstio 65. 1. SUNT autem virtutes morales quæ perfectæ virtutes sunt, et secundum communem statum hominem perficiunt, A concatenatæ atque connexæ. Quum enim discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem : non potest aliqua virtus moralis esse sine istis virtutibus. Nulla enim virtus moralis est perfecta nisi discretio adsit, et recte ac firmiter operetur, et modum ac temperiem servet. Aristoteles quoque sexto Ethicorum istud testatur et probat, eo quod nulla virtus moralis sine prudentia queat haberi, quemadmodum sæpe præ- B habitum est. Prudentia autem, ut paulo ante ostensum est, non inest nisi virtuosis hominibus, qui passionibus dominantur, nec eas vel in particulari sequuntur : quod esse non potest nisi habeantur aliæ virtutes morales passionum reformatrices. — Verumtamen quædam sunt virtutes morales hominem perficientes secundum statum aliquem eminentem, ut magnificentia, magnanimitas : et tales non semper actualiter simul habentur cum ceteris, sed in potentia propinqua. — Denuo istud C elucescit ex hoc quod materia omnium virtutum moralium est sibi connexa. Omnes enim passiones ex amore et odio prodeunt, et ad delectationem vel tristitiam terminantur. Hoc autem materiis habituum intellectualium non convenit. Ideoque virtutes morales sibi connexæ sunt, non autem intellectuales virtutes.

2. Præterea virtutes morales, secundum quod ad naturalem finem disponunt, ex consuetudine et humana potentia adipisci possunt : et sic sine caritate haberi D queunt, sicut in multis paganis fuerunt. Sed sic non habent perfectam rationem virtutis : non enim perficiunt hominem simpliciter, id est ad veram felicitatem. Et ergo prout hominem ad supernaturalem felicitatem seu finem disponunt, non nisi a Deo habentur, nec sine caritate : imo nec sine gratia possidentur.

3. Denique caritas sine virtutibus moralibus non habetur. Omnes enim virtutes, simul cum caritate infunduntur : quoniam Deus non agit minus perfecte in

actibus gratiæ, quam in processu naturæ. Videmus autem in naturalibus, quod unumquodque habens aliquod activum principium ad propriam actionem, habet ea quæ necessaria sunt ad exsequendum illum actum : sicut in homine sunt membra carnis, et organa sensuum, sine quibus actus rationis perfici nequit. Caritas autem est virtus mentem Deo conjungens : quæ conjunctio esse non valet, nisi vitia expellantur passionesque reformentur : ad quod virtutes morales sunt necessariæ. Unde qui caritatem per peccatum mortale amittit, omnes virtutes morales infusas perdit. — Nihilo minus virtutes acquisitæ quandoque facilius agunt et delectabilius exsequuntur suos actus, quam quædam virtutes infusæ : sicut evidenter apparet in multis qui caritatem habent, et tamen aliarum virtutum actus non delectanter, sed difficulter et laboriose producunt. Cujus causa assignatur : nam in virtutibus acquisitis contraria dispositio per exercitium actuum tollitur antequam habitus acquiratur ; sic autem non est in virtutibus infusis.

4. At vero fides et spes dupliciter accipi possunt, videlicet : Secundum esse imperfectum, prout scilicet actum suum producunt, sed non secundum debitas circumstantias virtutum : et sic non sunt proprie virtutes, quia ad virtutem exigitur ut nedum bona agat, sed et bene. Fides autem et spes sine caritate non possunt debito modo in Deum tendere, quoniam caritas omnes virtutes ordinat ad supernaturalem finem. Potest tamen homo per fidem Deo credere, et per spem futuram beatitudinem exspectare, sine caritate ; sed non sunt hi actus perfecte virtuosi, quia secundum Augustinum, omnis rectus motus voluntatis ex recto amore, id est gratuita caritate, procedit. Itaque fides et spes alio modo sumuntur secundum esse completum, videlicet secundum quod actum suum perfecte agere possunt : et sic sine caritate non adsunt.

5. Porro caritas non solum importat Dei amorem, sed etiam amicitiam : quæ redamationem et mutuam communicationem includit, ut dicitur octavo Ethicorum. Unde et Scriptura testatur : Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. (I Joann. IV, 16.) Hæc autem redamatio seu familiaris conversatio inter Deum et hominem, nunc inchoatur per gratiam, et in futuro complebitur per gloriam : quorum utrumque per fidem et spem tenetur. Ideoque, sicut unus homo cum alio non potest habere amicitiam, si de ejus familiaritate discredat vel diffidat ; sic nec ad Deum potest haberi caritas sine fide et spe, per quas quis credat et speret ad Dei communicationem amicabilem pervenire. Sic ergo caritas sine fide et spe non habetur.

ARTICULUS LXIX.

1. *De æqualitate virtutum moralium.* 2. *De diversa comparatione earumdem.* 3. *De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.*

1. PRUDENTIA vero quum sit quodammodo aliarum virtutum moralium causa, quasi dirigens eas, est eis præstantior ; et virtutes morales quo ei magis propinquant, eo perfectiores consistunt. (Quæstio 66.) Unde post prudentiam, quæ est in ratione, sequitur justitia, quæ est in voluntate ; et post eam fortitudo, quæ est in irascibili. Post hanc quoque temperantia ponitur, quæ est in concupiscibili. Virtutes vero ejusdem speciei eo modo possunt esse majores et minores, quo modo intendi possunt atque remitti, scilicet secundum participationem subjecti, vel ex parte temporis, seu diversorum quibus insunt, prout unus homo est magis dispositus ad quasdam virtutes, quam alius. Virtus tamen moralis secundum se ipsam non est major vel minor ; sed quandocumque inest, ad omnia se extendit quæ sub suo continentur objecto : quod de arte atque scientia non contingit. Propterea dixerunt Stoici, ut refert Simplicius, quod virtus non re-

cipit magis ac minus, ut scientia et ars, sed consistit in maximo. Non tamen oportet quod omnis qui dicitur virtuosus, sit in summo virtuosus, ut putabant Stoici ; sed sufficit, secundum Philosophum, quod attingat medium, vel prope illud.

2. Amplius, virtutes non sunt æquales in eodem subjecto secundum dignitatem specificam. Sed secundum participationem subjecti sunt æquales, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem : quemadmodum digiti unius manus æqualiter crescunt, non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Hujus autem æqualitatis virtutum eadem ratio est, quæ est ratio connexionis earum. Oportet enim generales conditiones virtutum in omni virtute æqualiter secundum proportionem concurrere, et medium rationis in ipsis consistere. Tamen ex parte subjecti, unus est alio ad quasdam virtutes habilior. — Porro illa virtus vel habitus est simpliciter dignior, cujus objectum est nobilius. Objectum autem virtutum intellectualium nobilius est objecto virtutum quæ partem appetitivam perficiunt, et morales vocantur. Ratio enim seu intellectus apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in rem esse particulare habentem. Nihilo minus virtutes morales per comparationem ad actum sunt perfectiores virtutibus intellectualibus, secundum quid, in quantum videlicet appetitus alias movet potentias. Et quoniam de ratione virtutis est esse principium actuum, ideo ratio virtutis potius competit habitibus moralibus quam intellectualibus. Virtutes quoque morales ad intellectuales finaliter ordinantur, et maxime ad sapientiam : et idcirco intellectuales sunt digniores.

Insuper, inter omnes virtutes morales est justitia præclarissima. Est enim in nobiliori subjecto quam aliæ, quum sit in voluntate, et aliæ in appetitu sensitivo. Est quoque rationi atque prudentiæ magis vicina; et post eam, fortitudo, quæ passionem moderatur in difficillimis rebus, videlicet periculis mortis. Item objectum

A justitiæ, scilicet operatio, est latius quam passio, circa quam sunt ceteræ virtutes morales : nam per operationem ordinatur homo non solum in se, sed etiam quoad alios. Sunt tamen aliquæ virtutes morales secundum quid perfectiores justitia, quoniam ornant eam : quemadmodum accidens prout substantiam perficit, secundum quid excellit substantiam, non tamen simpliciter. Unde secundum Philosophum, liberalitas et magnanimitas sunt ornamenta virtutum. — Denique, inter virtutes

B intellectuales sapientia summa est : nam objectum ejus dignissimum est : considerat enim altissimam causam, videlicet Deum. Et quoniam per causam de effectu judicandum est, atque per causam superiorem de inferioribus causis; idcirco sapientia de aliis virtutibus intellectualibus judicat, tanquam architectonica, id est præstantissima omnium. Nam prudentia ea considerat per quæ ad felicitatem pervenitur. Sapientia autem circa felicitatis objectum versatur : et ergo propinquior

C est beatitudini quam ipsa prudentia. Unde Philosophus ait secundo Cœli, quod magnum est de rebus cœlestibus aliquid scire, quamvis topica debilique ratione. Et primo de Partibus animalium asserit, quod magis amabile est de rebus divinis parum quid nosse, quam de ignobilioribus multa.

3. At vero, inter virtutes theologicas caritas eminet : non quod sit circa objectum nobilius, quum immediatum objectum virtutum theologicarum sit unum,

D scilicet Deus; sed quoniam habet se ad illud objectum propinquius atque perfectius quam aliæ duæ. Spes enim et fides distantiam a Deo includunt, quoniam fides est de non visis, spes de non habitis; sed caritas unionem amoris includit, et amantem amato conjungit, sicque per caritatem habetur dilectus aliquo modo a diligente. Et sciendum, quod eorum quæ sunt supra hominem, dignior est dilectio quam notitia; eorum vero quæ infra hominem sunt, cognitio melior dilectione

consistit. Dilectio enim tendit in rem secundum quod in se ipsa est; sed cognitio, prout est in ipso cognoscente. Res autem superiores habent dignius esse in se quam in nostro intellectu; sed inferiora, quæ in se mutabilia vel corruptibilia sunt, in intellectu habent esse universale atque perpetuum.

ARTICULUS LXX.

1. *An post hanc vitam remaneant virtutes morales,* 2. *vel intellectuales,* 3-6. *et theologicæ, vel aliquid harum.*

Quæstio 67. 1. AUGUSTINUS demum libro de Trinitate narrat, quod Tullius dixit virtutes cardinales post hanc vitam non remanere, sed sola veritatis cognitione homines in alia vita beatos consistere. Sed Augustinus oppositum dicit. Advertendum ergo, quod in prædictis virtutibus est aliquid materiale ex parte objecti, prout sunt circa passiones vel operationes quæ in vita futura non erunt, scilicet concupiscentiæ et timores, emptiones, etc. Et quoad hoc non remanebunt virtutes istæ. Aliud est in ipsis quasi formale, videlicet ordo rationis appetitum dirigentis. Et quoad hoc perfectissime erunt in patria: nam uniuscujusque ratio perfectissima erit. Vis quoque appetitiva penitus rationis sequetur imperium, eruntque omnia Deo perfecte subjecta. Itaque erit in alia vita, seu patria, prudentia sine periculo errorum, temperantia sine rebellione libidinum, fortitudo sine molestia tolerandorum. Fortitudo autem et temperantia non erunt perfecte in anima nisi post resurrectionem; sed prudentia atque justitia in patria manent, et sunt ante resurrectionem illam.

2. Insuper, virtutes intellectuales post vitam hanc remanent. Nam intellectus possibilis est specierum locus et conservatio, secundum Philosophum: et sic formæ intelligibiles in anima separata manent. Species autem sunt causæ formales A habituum horum: et igitur simul manent, sed non secundum eumdem modum operandi, quemadmodum nec virtutes.

3. Denique fides esse non potest perfecta cognitio, quia de ratione ipsius est imperfectio, quum sit argumentum non apparentium. Et secundum Augustinum, fides est credere quod non vides. Cognitio autem imperfecta est tripliciter, scilicet: Ex parte objecti: sicut cognitio vespertina angelorum differt a cognitione eorum matutina, secundum perfectum et B imperfectum ex parte objecti. Nam matutina est de rebus secundum quod sunt et videntur in Verbo; vespertina vero, secundum quod habent esse in se ipsis. Secundo, ex parte medii: ut conclusio quæ procedit ex medio demonstrativo, est perfecta respectu ejus quæ est ex medio probabili. Tertio, ex parte subjecti: quemadmodum scientia et opinio. Fides vero est imperfecta ex parte subjecti seu cognoscentis; visio autem seu felicitas est perfecta ex parte videntis. Unde patet, quod C fides post hanc vitam non manet cum beatitudine in eodem subjecto.

Hebr. XI, 1.

4. Conformi quoque de causa spes non manet in patria: includit enim imperfectionem in se, puta motum tendentem in aliquid. In patria vero erit perfecta adeptio ejus quod modo speratur: quod est divina fruitio. Sic ergo spes ibi non permanet. Timor etiam servilis in patria non est. Sed timor filialis duos actus sortitur. Primus est, Deum revereri: et quantum ad hoc, manet. Alius est, timere seD parationem a Deo: et quoad hunc, timor non manet in patria.

5. Adhuc autem, quidam adstruunt quod aliquid fidei manet in patria, scilicet substantia cognitionis; sed ænigma, id est obscuritas, tollitur; nihil vero spei. Et hoc verum est, si intelligatur de identitate cognitionis divinæ secundum genus. Ipsa enim cognitio quæ nunc est, et visio patriæ, sunt idem in genere. Sed si intelligatur de identitate visionis seu cognitionis secundum numerum vel speciem, tunc ve-

rum non erit. Differentia enim propria specici variat naturam et actum. Fides autem specie differt a visione perfecta. Non ergo eumdem actum habet fides cum felicitate. Sed nihil de spe manet in patria, quum spes sit via et motus ad beatitudinem. Motus autem et via non manet, termino adepto.

6. Præterea, dum imperfectio non est de ratione rei, tunc res illa potest fieri perfecta, numero eadem perseverans : quemadmodum albedo per intensionem augetur, et homo per augmentum. Caritas vero est amor, de cujus ratione non est imperfectio. Potest namque habiti esse et non habiti, visi et non visi. Ideoque caritas per beatitudinem non evacuatur, sed numero eadem manens perficitur.

ARTICULUS LXXI.

1. *An dona distinguantur a virtutibus.* 2. *De necessitate eorum.* 3. *Utrum sint habitus.* 4. *Et quot sint dona.*

Quæstio 68. 1. SCIENDUM quoque, quod aliqui non distinxerunt inter virtutes et dona. Sed isti causam dare non valent cur quædam virtutes dicantur dona, et non omnes. Unde ad agnoscendum distinctionem donorum, sequi debemus Scripturam, in qua dona traduntur, non sub nomine donorum, sed spirituum. Sic enim habetur Isaiæ undecimo : Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, etc. *Is.* xi, 2. Unde patet, quod dona nobis insunt secundum quod dantur ex inspiratione divina, quæ motionem importat ab extrinseco. Mobile autem oportet proportionari suo motori; et quo motor est altior, tanto dignior dispositio est necessaria mobili, ut a motore bene moveatur. Virtutes autem humanæ perficiunt hominem secundum quod natus est per rationem moveri in agendis. Oportet ergo hominem per altiores perfectiones disponi, quatenus a Spiritu Sancto sit bene mobilis. Et hæ perfectiones dona vocantur, non solum quia

A a Deo præstantur, sed quoniam reddunt hominem bene mobilem ad ea ad quæ inspiratio divina inclinat. Unde Philosophus capitulo de Bona fortuna, ait : In his quæ per divinum instrumentum moventur, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum. Moventur namque a meliori principio, quam ratio sit humana. Et ideo dicitur, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus, quam sint actus virtutum. — Interdum tamen dona nominantur virtutes, secundum communem (B) rationem virtutis; sed dona superaddunt communi rationi virtutis quamdam eminentiam, in quantum sunt quædam divinæ virtutes hominem perficientes prout movetur a Deo : quod concernit virtutem heroicam, per quam homo divinus efficitur.

2. Elucescit proinde, quod dona sunt homini in illis necessaria in quibus non sufficit rationis instinctus, sed requiritur instinctus divinus. Homo autem perficitur (C) a Deo naturali lumine intellectus, et supernaturali perfectione theologicarum virtutum. Per primam autem perfectionem potest homo proficere ad finem suæ speciei connaturalem, non autem ad supernaturalem felicitatem, ut sæpe ostensum est. Pariformiter secunda perfectio imperfecte habetur in via : nam imperfecte Deum cognoscimus atque diligimus. Et ergo nisi anima per Spiritus Sancti instinctum adjuvetur et excitetur, non potest prompte et bene exsequi quæ divinæ sunt (D) voluntatis. Ideoque dona necessaria sunt. Unde Apostolus dicit : Quicumque spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei. *Rom.* viii, 14. Et in Psalmo : Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. *Ps.* cxlii, 10. — Dona autem excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operis, sicut consilia, sed quoad modum agendi. Non enim sic perficitur homo per quascumque virtutes in ordine ad ultimum finem, quin semper moveri indigeat superiori instinctu Spiritus Sancti.

3. Insuper, virtutes morales appetitum A perficiunt, secundum quod influxum seu directionem rationis participant. Sicut ergo virtutes morales se habent ad vim appetitivam per comparationem ad rationem; sic dona se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum. Quemadmodum ergo virtutes morales sunt habitus appetitum stabiliter perficientes ad obediendum rationis imperio; sic dona sunt habitus quibus perficitur homo ad obediendum Spiritui Sancto. Et non sunt solum actus vel passiones, sed manent in B homine: nam et Spiritus Sanctus non manet in homine nisi per dona sua. Sed dona manentia sunt habitus. Dicitur autem Spiritus Sanctus propter dona sua manere in nobis, quemadmodum Joannis quartodecimo scribitur de Spiritu Sancto: Apud vos manebit, et in vobis erit. (*Joann.* XIV, 17.)

4. Adhuc autem, sicut virtutes sunt in viribus quæ sunt principia actuum humanorum, scilicet in intellectu et appetitu; ita et dona sunt in illis potentiis quæ a Spiritu Sancto possunt moveri, scilicet in C intellectu et appetitu. Omnes enim vires humanæ a Spiritu Sancto moveri possunt. — Ratio autem seu intellectus est duplex, scilicet practica et speculativa: estque in utraque apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem autem veritatis perficitur ratio speculativa per donum intellectus, practica vero per donum consilii. Sed ad recte judicandum perficitur ratio speculativa per donum sapientiæ, practica autem per scientiam. D — Potentia autem appetitiva in his quæ ad alterum sunt, perficitur per donum pietatis; in his vero quæ ad se ipsum sunt, perficitur duplici dono, scilicet fortitudine contra terrorem periculorum, et timore contra blandimenta concupiscentiarum, quemadmodum scriptum est: Confige timore tuo carnes meas. (*Ps.* CXVIII, 120.) Itaque dona ad omnia se extendunt ad quæ se extendunt virtutes intellectuales et morales.

ARTICULUS LXXII.

1. An dona sint connexa. 2. An maneant in patria. 3. De comparatione eorum ad invicem, 4. et ad virtutes.

1. SICUT itaque per virtutes morales perficiuntur animæ vires ad regimen rationis; sic per dona perficiuntur potentiæ animæ ad obediendum instinctui Spiritus Sancti. Quemadmodum ergo virtutes morales connexæ sunt in prudentia, sicut ostensum est; sic dona quoque in caritate connectuntur: et qui caritatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habet, nec sine caritate aliquod donum habetur. Verumtamen sapientia atque scientia, quandoque sumuntur pro gratiis gratis datis, videlicet prout aliquis sic abundat in agnitione divinarum humanarumque rerum, quod alios possit docere, et adversarios confutare: et sic non sunt connexa, nec cunctis communia. Alii enim datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. (I *Cor.* XII, 8.) Nunc vero sumuntur pro perfectionibus quibus disponitur mens humana ad sequendum Spiritus Sancti instinctum in divinorum seu humanorum notitia. Unde constat, quod sine gratia non habentur, quando sunt proprie dona.

2. Præterea dona remanebunt in patria perfectissime secundum essentiam, sicut Ambrosius in libro de Spiritu Sancto testatur; non autem remanebunt secundum easdem operationes, neque secundum eamdem materiam. In patria quippe erit omnis Beatus perfectissime Deo subjectus atque a Spiritu Dei permobilis. Sed non erunt tunc tentamenta et adversitates, contra quæ dona nunc dantur et valent, secundum Gregorium. Itaque dona manebunt in patria proportionabiliter, sicut virtutes cardinales, de quibus præhabitum est.

3. Porro dignitas donorum dupliciter consideratur: primo, simpliciter, et ex

parte actionum; secundo, quoad aliquid, A et ex parte materiæ. Unde sicut virtutes intellectuales simpliciter præferuntur moralibus (secundum ostensa), et in virtutibus intellectualibus contemplativæ sunt præstantiores activis; sic sapientia, intellectus, scientia atque consilium, præferuntur pietati atque timori et fortitudini. Pietas quoque præfertur fortitudini, et fortitudo timori. Sed quoniam fortitudo et consilium circa ardua sunt, scientia vero et pietas circa communia; ideo secundum quid, id est ex parte materiæ, forti- B tudo consiliumque, scientiæ præferuntur ac pietati. Unde patet, quod ordo dignitatis donorum respondet ordini enumerationis, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic enim enumerantur Isaiæ undecimo :
Is. XI, 2, 3. Requiescet super eum spiritus Domini : spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et timoris Domini.

4. Denique tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes theologicæ, quæ mentem Deo conjungunt; et intellectuales, C quæ rationem adornant; morales quoque, quæ appetitum perficiunt. Sed dona perficiunt omnes vires animæ, ut motioni Spiritus Sancti prompte obediant. Videtur igitur similis comparatio donorum ad virtutes theologicas, qualis est comparatio virtutum moralium ad intellectuales. Quemadmodum ergo virtutes intellectuales moralibus præferuntur, et regulant eas; sic virtutes theologicæ anteponuntur donis, et regulant ea. Ceteris vero universis virtutibus dona sunt præstantiora. Aliæ D enim virtutes, vel rationem perficiunt, vel certe appetitum in ordine ad rationem; dona vero perficiunt omnes animæ vires in ordine ad Spiritus Sancti instinctum. Sed ad altiorem motorem disponitur mobile per dispositiones eminentiores. Tamen secundum viam generationis virtutes morales et intellectuales dona præcedunt. Nam per hoc quod homo bene se habet ad rationem, disponitur ad Spiritus Sancti infusionem.

ARTICULUS LXXIII.

1. *De distinctione beatitudinum a donis atque virtutibus.* 2. *An præmia spectent ad vitam istam.* 3. *De numero beatitudinum.* 4. *Et de convenientia præmiorum earum.*

1. BEATITUDO porro est ultimus finis vitæ humanæ. Beatitudo quoque quodammodo habetur per spem, in quantum aliquis bene movetur ad felicitatem per operationem virtutum, et præsertim donorum, quæ ad supernaturalem finem perducunt. Ideo beatitudines a donis atque virtutibus differunt, non sicut habitus, sed ut actus a virtute et donis procedentes. Quæstio 69.

2. Denique spes felicitatis futuræ dupliciter potest nobis inesse, videlicet : per modum dispositionis ad eam, quæ est meritum ad eam præparans; et per quamdam inchoationem seu degustationem, sicut in viris sanctis atque perfectis. Ea igitur quæ per modum meriti in beatitudinibus collocantur, sunt præparationes ad beatitudinem inchoatam et imperfectam. Quæ vero ponuntur ut præmia, possunt esse, vel beatitudo perfecta, et ita concernunt vitam futuram; vel inchoatio perfectæ beatitudinis, et sic spectant ad vitam præsentem.

3. Præterea triplicem beatitudinem philosophi posuerunt : quidam voluptuosam, quæ est veræ beatitudinis impeditiva; quidam activam, quæ ad illam disponit; quidam autem contemplativam, et hæc est vera beatitudo, quando perfecta est. Verum Christus assignando beatitudines in *Matth.* V, Evangelio, ponit primo quasdam beatitu- 3 *et seq.* dines quæ falsam ac primam beatitudinem tollunt. Falsa autem seu voluptuosa felicitas in duobus consistit, videlicet : in exteriorum rerum vel honorum affluentia, contra quam ponitur prima beatitudo, scilicet, Beati pauperes spiritu, qui scilicet divitias et honores contemnunt; et in sequendo passiones appetitus sensitivi : contra quod secundo adjungitur, Beati mites, qui iram expellunt; et ter-

tio additur, Beati qui lugent. Ad vitam quoque activam ea præcipue pertinent, quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti vel sub ratione beneficii : unde quarta beatitudo ponitur, Beati qui esuriunt justitiam ; et quinta, Beati misericordes, qui sponte misericordiæ opera præstant. Quantum autem ad vitam contemplativam, ponitur sexta beatitudo, quæ est, Beati mundo corde : nam per munditiam cordis perficitur homo in semetipso ; et item septima beatitudo, quæ est, Beati pacifici. Pax enim est effectus virtutum atque donorum per comparationem ad alium, secundum illud Isaiæ : Erit (*Is.* xxxii, 17.) opus justitiæ pax. Ad prædictas autem beatitudines multo sublimius aptant atque habilitant dona quam virtutes. Ceteræ etiam beatitudines quæ in Scriptura ponuntur, ad istas reducuntur. Lucas autem non ponit nisi quatuor beatitudines. Narrat enim sermonem Domini factum ad (*Luc.* vi, 20-22.) turbas, et ergo beatitudines secundum turbarum capacitatem enumerat.

4. Insuper, præmia quæ beatitudinibus copulantur, congruentissime ipsis correspondent. Divites enim et ambitiosi regnare et abundare desiderant : et idcirco Christus promittit pauperibus ea quæ divites et superbi exquirunt, dum ait : Quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Item, homines feroces et immites securitatem sibi adipisci per bella volunt : et ergo Christus promittit mitibus quietam possessionem terræ viventium. Et ita in ceteris beatitudinibus ac præmiis facile est pensare.

ARTICULUS LXXIV.

1. *An fructus sint actus.* 2. *Quomodo a beatitudinibus differant.* 3. *De numero fructuum.* 4. *Et de comparatione ipsorum ad opera carnis.*

Quæstio 70. 1. NOMEN insuper fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Nam sicut in corporalibus fructus vocatur quod ex planta seu arbore nascitur, et A cum suavitate percipitur : propter quod ad duo comparatur, videlicet ad id ex quo procedit, et ad illum a quo gustatur : sic in spiritualibus fructus est quod ab homine producitur, et cum quadam delectatione possidetur. Unde operatio quam homo efficit, et quæ ei conveniens est, fructus exsistit. Et si illa actio sit ab homine secundum virtutem humanam, dicitur fructus hominis ; si vero sit per virtutem gratiæ Spiritus Sancti, dicitur fructus Spiritus Sancti, quasi germen di- B vini seminis. Itaque fructus habet rationem finis et ultimi. Unus autem finis ordinatur ad alium superiorem : et ergo unius fructus potest esse alius fructus ex ipso sequens et nascens. Opera namque nostra prout sunt effectus Spiritus Sancti in nobis, rationem fructus sortita sunt ; sed in quantum referuntur ad vitam æternam, habent rationem florum, quemadmodum in Ecclesiastico habetur : Flores (*Eccli.* xxiv, 23.) mei fructus honoris et honestatis.

2. Porro beatitudo ad rationem fructus C prædictam aliquid addit, videlicet quod sit perfectum quid atque excellens : et ideo omnes beatitudines possunt dici fructus ; sed non econtra. Nam singula opera virtutum sunt fructus ; beatitudines vero sunt opera excellentium virtutum, quoniam beatitudines propter suam eminentiam attribuuntur donis potius quam virtutibus.

3. Sunt autem duodecim fructus, secundum Apostolum, qui distinguuntur secundum varium processum Spiritus Sancti in nobis. Primo enim mens ordinatur D in se ipsa per amorem, qui est omnium radix affectionum : et ideo primus fructus Spiritus ponitur caritas, in qua Spiritus Sanctus specialiter datur ; secundo, ponitur gaudium, quod necessario ex caritate producitur, in quantum amans habet in se amatum, ut scriptum est : Qui manet in caritate, in Deo manet, (I *Joann.* iv, 16.) et Deus in eo. Perfectio quoque gaudii est pax : primo, propter quietem ab exteriore conturbatione ; secundo, propter sedationem desiderii fluctuantis : et ergo

tertio ponitur pax. Per prædicta igitur ista bene se habet mens in bonis. In malis autem se bene habet dupliciter : primo, ne turbetur ex imminenti malo, et hoc est per patientiam, quæ est quartus fructus ; secundo, ne ex dilatione boni sperati frangatur, et quoad hoc ponitur quintus fructus, videlicet longanimitas. — Secundo, bene disponitur homo ad id quod est juxta se, id est proximum suum : primo, secundum voluntatem bene faciendi, et hoc est per bonitatem ; secundo, per exsecutionem voluntatis, et hoc fit per benignitatem ; tertio, æquanimiter expellendo mala illata, quod est per mansuetudinem ; quarto, ne cui noceamus fraude dolove, quod fit per fidem pro fidelitate acceptam. — Tertio, bene disponitur homo ad id quod infra se est dupliciter : primo, secundum exteriorem actionem, quod fit per modestiam ; secundo, quantum ad interiorem passionem vel concupiscentiam, per castitatem et continentiam. — Fructus demum centesimus correspondet continentiæ virginali, sexagesimus viduali, tricesimus conjugali.

4. Præterea fructus Spiritus et opera carnis secundum communem suam rationem contrariantur. Nam opera carnis trahunt ad infima ; opera autem seu fructus Spiritus, ad divina ac summa. Non tamen oportet ut singuli fructus singulis operibus carnis contrarientur, nisi per aliquam adaptationem. Omnes vero fructus et opera carnis, quæ non enumeravit Apostolus, reduci possunt ad ea quæ posuit.

ARTICULUS LXXV.

1. *Quod vitium contrariatur virtuti.* 2. *An vitium sit contra naturam.* 3. *Utrum pejus sit, vitium vel peccatum.* 4. *An actus vitiosus esse possit cum virtute.* 5. *An in omni peccato sit aliquis actus.* 6. *Et de definitione peccati secundum Augustinum.*

Quæstio 71. 1. CIRCA virtutem præterea tria considerantur, videlicet : Ipsa essentia virtutis : et sic virtuti opponitur vitium, A quod proprie dicitur aliquid naturæ rei inconveniens. Secundo, consideratur in virtute finis ad quem ordinatur, qui est actus ejus : et sic virtuti contrariatur peccatum, quod est inordinatus actus. Tertio, virtus pensatur in quantum est bonitas quædam, nam secundum Philosophum virtus est dispositio perfecti ad optimum : et sic virtuti contrariatur malitia.

2. Ex istis innotescit, quod sicut virtus est secundum naturam, in quantum facit rem se habere et agere sicut suæ naturæ B conveniens est ; sic vitium est contra naturam, quia recessus est a debito ordine rationis. Unde nomen vituperationis a vitio videtur impositum. Hoc nempe in unoquoque vituperatur, quod aliter est dispositum quam natura ejus requirit. Homo autem speciem a ratione sortitur. Et idcirco vitium hominis est a ratione recessus : quod est contra naturam.

3. At vero habitus est medium inter actum et potentiam. Unde, sicut melius est actualiter bonum operari, quam in C potentia tantum vel habitu ; sic pejus est actualiter malum operari, quam posse illud facere, vel ad hoc per habitum dispositum esse. Ideo peccatum, quod est inordinatus actus, est pejus quam vitium, quod est habitus vitiosus, loquendo simpliciter. Tamen secundum aliquid, habitus malus est pejor quam actus, in quantum est diuturnior.

4. Amplius, peccatum mortale esse non potest simul cum virtutibus infusis : sed corrumpit eas in quantum caritati con- D trariatur, quæ est radix et causa omnium virtutum in quantum virtutes sunt. Quod dico propter fidem et spem, quarum habitus manent post peccatum mortale, sed quasi informes : unde neque virtutes dicendæ sunt. Peccatum vero mortale simul esse potest cum virtutibus acquisitis. Sicut enim unus actus virtutem non generat, sed plurimi ; sic nec unum peccatum vel actus malus eam corrumpit. Peccatum quoque veniale cum utraque virtute simul inesse nihil prohibet : non

enim caritati repugnat, sed fervori perfectionique ejus.

5. Præterea, circa peccatum omissionis diversa est opinio. Alii enim asserunt in omni peccato omissionis esse aliquem actum : vel interiorem, ut dum homo non vult facere quod debet ; vel exteriorem, ut quum quis se aliis actibus occupat per quos a debitis impeditur. Alii autem affirmant oppositum, dicentes quod peccatum omissionis sine omni actu esse queat. Nam hoc ipsum, quod est non agere debitum, culpa est. Utraque vero positio quodammodo vera est ; sed secunda est verior. Peccatum enim omissionis secundum se atque formaliter sumptum, non includit aliquem actum, alioqui esset commissio. Et ergo si quis nihil agat vel cogitet de debito faciendo, erit peccatum omissionis. Verumtamen, quoniam hujus inadvertentiæ vel negligentiæ quædam causa, vel saltem occasio, præcedit aut sequitur, ideo semper aliquis actus omissioni adjungitur. Peccatum quoque omissionis opponitur affirmativo præcepto, quod obligat semper, sed non ad semper.

6. Denique, secundum Augustinum vicesimo secundo contra Faustum, Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Omne enim peccatum est a voluntate, vel imperante actum, vel eliciente : nam peccata oris et operis, quæ designantur per dictum et factum, a voluntate imperantur ; sed actus, qui in voluntate sicut in subjecto manent, ut velle, appetere, et ceteri, a voluntate eliciuntur. Actus etiam intellectus et appetitus sensitivi a voluntate imperantur, nec sine ea in ratione peccati consummantur. Actus vero voluntarius est inordinatus, in quantum a debita mensura recedit. Summa autem actuum humanorum mensura ac regula, est lex ratioque divina. Et ergo dictum, factum, concupitum, est materiale in definitione peccati ; sed esse contra legem divinam, est formale in ratione peccati. Et quoniam contraria ad idem genus respiciunt, ideo per dictum, factum, concupitum, quæ ad commissionem spectant, intelligendum est non dictum, non factum, non concupitum, tunc, et quando, et quomodo, et ubi, et quod debet. — In libro quoque de Duabus animabus dicit Augustinus, quod peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod jus vetat, et sumit voluntatem pro actu spontaneo.

ARTICULUS LXXVI.

1. *Utrum peccata vel vitia distinguantur per objecta.* 2. *De distinctione spiritualium vitiorum a carnalibus.* 3. *An secundum causas differant peccata.* 4. *Vel secundum eos in quos peccatum committitur.* 5. *An secundum diversitatem reatus.* 6. *An secundum commissionem atque omissionem.* 7. *An etiam secundum diversum processum peccati.* 8. *An secundum abundantiam quoque et defectum.* 9. *An secundum circumstantias.*

1. PECCATUM denique duo includit, videlicet actum voluntarium, et inordinationem propter recessum a lege divina. Actus autem per se respicit voluntatem, et inordinatio actus per accidens. Nam secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, nemo respiciens ad malum, illud operatur. Ab eo autem quod est per accidens non sumitur species rei, sed ab eo quod est per se atque formale. Peccata ergo specifice differunt ex parte actuum voluntariorum. Actus autem voluntarii specie differunt secundum objecta, ut dictum est. Ideoque peccata secundum distinctionem objectorum diversa sunt specie. Et hoc in idem redit cum eo quod dicitur, quod peccata differunt secundum fines. Finis enim quum sit maxime bonum, est voluntatis objectum. Quæstio 72.

2. Porro objectum istud dans speciem peccato, est aliquod commutabile bonum in quo appetitus inordinate delectatur. Delectatio vero est duplex, videlicet : Animalis seu spiritualis, quæ in sola appre-

hensione consummatur : ut quum quis A in honore vel laude hominum gloriatur. Alia autem est delectatio corporalis, puta quæ corporali contactu perficitur. Peccata ergo quæ consistunt in delectatione spirituali, spiritualia sunt; alia vero quæ corporalem delectationem sortiuntur, carnalia appellantur, ut gula, luxuria. Unde Gregorius ait, quod septem criminalium peccatorum quinque sunt spiritualia, duo carnalia. Quandoque tamen caro sumitur pro homine carnaliter conversante : et secundum hoc sunt multa alia opera seu B vitia carnis, quemadmodum ad Galatas
Galat. v, 19, 20. quinto habetur : Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, idolorum servitus, veneficia, etc.

3. Amplius, quatuor causarum duæ, videlicet forma atque materia, concernunt substantiam rei : sunt enim causæ intrinsecæ, et ergo secundum eas differunt res specie et genere. Aliæ duæ, puta finis et efficiens, directe respiciunt operationem ac motum. Et ideo motus et ope- C rationes per eas specie distinguuntur : difformiter tamen. Nam principia activa naturalia, sunt determinata ad unum : agunt enim ex necessitate naturæ, ut calor in igne. Et ob id motus et actiones naturales diversificantur, non solum ex parte causæ finalis, sed etiam ex parte efficientis, id est activi principii. Principia vero activa in operationibus vitiorum atque virtutum sunt libera, nec ad unum limitata, ut voluntas et ratio. Et ideo ex uno tali principio diversa, imo contraria, D fieri possunt. Ideoque peccata non differunt specie, nisi secundum diversitatem causæ finalis. Finis autem est voluntatis objectum. Unde præostensum est quod actus humani speciem habent ex fine.

4. Porro regula actuum humanorum altissima, est lex divina, quæ aliqua continet quæ humanam rationem excedunt : ut ea quæ fidei sunt, et quæ soli Deo debentur. Unde qui in talibus peccat, contra Deum peccare censetur : quemadmodum infidelis, hæreticus, sacrilegus, blasphemus. Alia actuum humanorum est mensura ratio nostra, quæ hominem dupliciter regulat, scilicet in ordine ad se ipsum, et per comparationem ad alium. Quando igitur homo peccat contra primum ordinem, tunc peccat in se ipsum, ut gulosus, luxuriosus, et tumidus; quando autem peccat contra ordinem rationis ad alium, tunc peccat in proximum, sicut fur, homicida, et omnis injustus : nam justitia proprie est ad alium.

5. Denique distinctio peccatorum ex parte reatuum pœnæ, non est essentialis neque specifica. Nam pœna est præter intentionem peccantis : et ita per accidens se habet ad peccatum ex parte peccantis. Distinctio vero peccati per veniale atque mortale, hujusmodi est. Sequitur enim inordinationem actus mali, quæ est formale in ratione peccati. Nam quum est ab ultimo fine (qui est totius vitæ et ordinis principium) aversio, tunc est peccatum mortale : sicut etiam in naturalibus corruptio quæ pertingit usque ad principia vitæ naturalis, mors dicitur. Sed quando fit deordinatio citra ultimum finem, peccatum veniale exsistit; et comparatur ægritudini, quæ citra corruptionem naturalis caloris desistit.

6. Adhuc autem, peccatum omissionis differt specie a peccato commissionis, loquendo de distinctione secundum speciem materialiter, id est secundum diversitatem actuum. Omissio namque privatio est, et commissio habitus, vel tanquam habitus. Non tamen differunt secundum speciem formaliter, id est ex parte proprii objecti ac finis. Ad eumdem enim finem ordinantur, et ex eodem motivo causantur : quemadmodum avarus ob eumdem finem aliena rapit, et sua non tribuit : et ita in aliis. Negatio namque in affirmatione fundatur.

7. Insuper, divisio peccati per peccatum cordis, oris, et operis, non est divisio per diversas completasque species, sed per diversos gradus in eadem specie.

Peccatum enim consummatur in opere, in corde autem inchoatur, et in ore manifestatur. Unde hæc tria ad unum pertinere possunt peccatum, quia ex eodem principio producuntur : sicut ex eo quod iratus cupit vindictam, primo in se ipso turbatur, secundo verba contumeliosa profatur, tertio injuriam infert : et ita in aliis palam est.

8. Divisio denique peccatorum per superabundantiam et defectum, ut sunt intemperantia, et insensibilitas, est omnino specifica. Talia enim peccata ex diversis causis motivis nascuntur : quemadmodum intemperantia ex delectationum amore superfluo ; insensibilitas autem, ex earum odio immoderato.

9. Motivum vero ad peccandum est objectum et finis. Et ergo ubi est diversum motivum, est alia species. Ideoque peccata non diversificantur specie propter diversitatem circumstantiarum, quando motivum est unum : sicut unum est motivum seu ratio, quod illiberalis accipiat ubi non debet, et quando non debet, et quomodo non debet. Quando autem circumstantiarum diversitas provenit ex diverso motivo, tunc variat speciem in actu peccati. Nam quod aliquis præcomedat, scilicet manducando quando non debet, potest esse vel quia dilationem cibi ferre non valet propter facilem consumptionem humiditatis ; quod autem appetat immoderatum cibum, scilicet manducando quomodo non debet, esse propter excessivum calorem potest ; quod vero appetat cibos deliciosos, procedit ex amore delectationis carnalis. Et sciendum, quod peccatum non accipit speciem ex parte privationis vel aversionis, sed ex conversione ad objectum actus.

ARTICULUS LXXVII.

1. An omnia vitia sint connexa. 2. An sint paria. 3. An gravitas eorum pensetur secundum objecta, 4. vel secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. 5. Et an peccata carnalia sint spiritualibus graviora.

1. QUAMVIS porro virtutes sint connexæ, non tamen peccata. Omnis enim qui bene agit, secundum rationem intendit bene agere, et recedit a multis, accedens ad unum in quo multa conveniunt. Qui autem male agit, non intendit malum, nec aversionem a Deo nec a ratione ; sed potius conversionem vel delectationem in bono caduco, ex cujus inordinato affectu consequitur a summo bono aversio. Et idcirco non sunt connexa vitia, ut qui unum habet, habeat omnia. Quod vero ait Jacobus, Si quis in uno offendit, omnium factus est reus, intelligendum est ex parte reatus pœnæ. Qui enim in uno peccato mortali offendit, illam pœnam meretur propter Dei contemptum, quæ cunctis peccatis debetur ob Dei contemptum : non tamen in tanta quantitate. — Rursus, omnes virtutes ex Dei amore causantur. Amor autem divinus est congregativus, quoniam animam hominis separat a multis creatis, et conjungit uni vero summoque bono in quo est omnium bonorum plenitudo. Propter quod virtutes connexionem ac ordinem habent : omnes quippe tendunt in unum. Vitia vero ex sui ipsius privato nascuntur amore, qui semper est disgregativus : nam ad diversa homo diffunditur. Propterea vitia connexionem non habent, nec eorum objecta.

Quæstio 73.

Jacob. II, 10.

2. Porro, ut Tullius in libro de Paradoxis prosequitur, Stoicorum fuit opinio, quod omnia vitia essent paria. Ex quo orta est hæresis dicentium peccata, et per consequens tormenta, fore æqualia. Considerabant enim peccatum solum ex parte aversionis, prout est quædam privatio. Putabant vero privationem non suscipere magis et minus. Quod quamvis verum sit de privatione quæ consistit in termino mutationis, seu in privatum esse, ut mors, cæcitas ; non tamen est verum de privatione quæ consistit in quadam abla-

tione, seu dispositione ad ablationem habitus, **A** ut est ægritudo. Et talis privatio est peccatum. In ipso enim est aliquid entitatis, videlicet actus aliquis in quo deformitas culpæ fundatur: quæ deformitas est major vel minor secundum quod circumstantiæ debitæ amplius corrumpuntur, atque a ratione magis receditur. Unde peccata non sunt paria.

3. Denique, sicut sanitas animalis consistit in debita commensuratione humorum ad ejus naturam; sic virtus consistit in debita commensuratione actuum, secundum **B** regulam rationis. Ratio autem ordinat actus ad finem aliquem; finis vero actus est ejus objectum, ut dictum est. Ideo sicut ex diversitate finium, sic quoque ex diversitate objectorum attenditur gravitas peccatorum. Res vero exteriores sunt propter hominem; homo autem ordinatur ad Deum : ita quod sicut homo est finis inferiorum, sic Deus finis est hominum. Unde peccatum quod fit contra Deum, videlicet infidelitas, blasphemia, est gravissimum. Peccatum quoque **C** in personam hominis commissum, ut homicidium, gravius est peccato quod est contra bona exteriora, ut sunt furtum, rapina. Et quoniam vitia ex objecto speciem habent, ideo ista distinctio gravitatis culparum ex parte objectorum, est magis essentialis atque propinqua.

4. Item, majori virtuti majus peccatum opponitur directe; sed ratione effectus, minora peccata majoribus opponuntur virtutibus. Quo enim est virtus perfectior, eo etiam amplius peccata minora **D** excludit.

5. Amplius, peccata spiritualia graviora sunt carnalibus peccatis, loquendo in genere (quamvis non quodlibet spirituale peccatum sit gravius quolibet peccato carnali) : Tum primo, quia subjectum peccati spiritualis est spiritus, cujus est ad Deum converti, atque ab ipso averti ; peccatum autem carnale in delectatione appetitus carnalis perficitur. Spirituale ergo peccatum plus habet de aversione a Deo, quæ est formale peccati ; sed carnale plus habet de conversione ad commutabile bonum : propter quod magis adhæret. Tum secundo : nam peccatum spirituale est contra Deum, vel proximum; peccatum carnale, contra se ipsum, seu proprium corpus. Tum tertio, quia peccata carnalia habent magis de interiori motione ac impulsione ad peccandum, quam spiritualia. Passiones enim fortius movent appetitum sensitivum, quam rationalem.

ARTICULUS LXXVIII.

1. *Utrum gravitas vitiorum pensanda sit secundum causas peccatorum.* 2. *An secundum circumstantias.* 3. *An secundum quantitatem nocumenti.* 4. *An secundum conditionem personæ in quam peccatur.* 5. *An secundum magnitudinem ejus qui peccat.*

1. DENIQUE, quanto causa peccati quæ est propria et per se causa peccati, fuerit major, tanto peccatum est gravius ; et quo fuerit minor, eo peccatum est minus. Voluntas autem per se atque directe causa boni ac mali est : et ergo, quo voluntas est ad peccatum intensior, eo peccatum est gravius. Si autem loquamur de causa remota et accidentali ac indirecta, sic non consideratur semper gravitas vitii secundum causæ mensuram, ut sunt causæ occasionales atque extrinsecæ.

2. At vero, sicut ex omissione circumstantiarum peccatum causatur ; sic et augeri potest secundum quod circumstantiæ magis aut minus corrumpuntur.

3. Amplius autem, quantitas nocumenti si sit prævisa et intenta, auget peccatum ; si vero sit prævisa et non intenta, auget peccatum, minus tamen et indirecte. Quandoque tamen nocumentum nec est prævisum nec intentum : et tunc secundum se non auget peccatum, sed quandoque per accidens, scilicet propter negligentiam considerandi. Si vero nocumentum per se consequatur peccatum,

tunc gravat peccatum, quamvis nec sit A prævisum neque intentum. Nam quæcumque per se consequuntur peccatum, obtinent quodammodo virtutem et rationem illius peccati : ut si quis publice fornicetur, scandalum plurimorum inde sequens gravat peccatum, licet homo tale scandalum nec attendat nec advertat.

4. Insuper peccatum gravatur ex parte ejus in quem peccatur. Is enim in quem peccatur, est sicut objectum. Dictum est autem, quod gravitas vitii attenditur ex objecto. Omne autem peccatum est vel in B Deum, vel in se, vel in proximum. Quod autem est in Deum, est maximum ; quod vero est in proximum, Deo magis conjunctum sive propter virtutem vel ratione officii, est gravius ex parte Dei. Sed ex parte peccantis, est peccatum eo gravius quanto proximus in quem peccat, est sibi magis conjunctus, vel propter beneficium, vel consanguinitatem. Sed etiam ex parte proximi est peccatum tanto gravius, quanto in plures redundat : quemadmodum est peccatum publicæ personæ, ut regi vel C principi, irrogatum, vel etiam personæ famosæ, ex cujus inhonoratione atque diffamia plures scandalizantur.

5. Præterea quædam peccata sunt ex subreptione infirmitatis humanæ : et ista tanto minus imputantur alicui, quo melior est atque perfectior. Unde Paralipomenon secundo dicitur : Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum ; et non imputabit eis, etc. (II *Par.* xxx, 18, 19.) Alia sunt peccata quæ ex deliberatione procedunt, D et de illis ait Isidorus : Tanto peccatum est majus, quanto qui peccat est major. Et ergo tale peccatum meliori fortius imputatur quam aliis : Primo, quia peccato facilius resistere potest, ratione scientiæ et virtutum. Secundo, quia est Deo magis ingratus. Unde ait Scriptura : Potentes potenter tormenta patientur. (*Sap.* vi, 7.) Tertio, propter specialem repugnantiam peccati ad conditionem peccantis. Princeps enim debet esse custos justitiæ : et ergo si violet justum, gravius peccat. Quarto, quia plures inde scandalizantur. Culpa namque vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur, secundum Gregorium in Pastorali.

ARTICULUS LXXIX.

1. *De diversis subjectis vitiorum.* 2. *An peccatum mortale esse possit in sensualitate.* 3. *An peccatum possit esse in ratione.*

1. ACTIONUM insuper quædam transeunt in exteriorem materiam, ut secare, ædificare : et harum subjectum atque materia circa quam, sunt res in quas transeunt. (Quæstio 74.) Alii sunt actus in agente manentes, ut amare, cognoscere : et tales sunt omnes actus morales. Actuum vero moralium proprium est, quod sint voluntarii. Voluntas ergo est principium actuum voluntariorum atque moralium, et per consequens subjectum, quia tales actus manent in agente. Porro actus voluntarii sunt non solum hi qui a voluntate immediate eliciuntur, sicut est velle, amare, sed etiam qui ab ipsa imperantur, ut cognoscere. Et ergo non sola voluntas est peccati subjectum. Voluntas vero est primum movens peccati. Appetitus quoque sensitivus, qui et sensualitas nominatur, natus est a voluntate moveri, et rationi obedire. Ideoque potest esse subjectum peccati.

2. Verumtamen peccatum mortale esse non valet in sensualitate. Ejus enim non est aliquid in ultimum finem ordinare, et per consequens nec ab illo recedere ; sed hoc ad partem pertinet intellectivam.

3. Præterea ratio duplicem actum sortitur : unum proprium, et circa proprium objectum, qui est veritatis cognitio ; alium autem in quantum est aliarum operationum ceterarum animæ virium directiva. Et utroque modo est ipsa peccati subjectum. Si enim veritatem ignoret quam scire et potest et debet, peccat. Item si

aliquis inordinatos motus pro viribus et debito non refrenet, etiam peccat.

ARTICULUS LXXX.

1. *An delectatio morosa sit in ratione.* 2. *An ratio superior sit subjectum consensus peccati.* 3. *An ratio inferior sit peccati mortalis subjectum,* 4. *vel ratio superior venialis.* 5. *Et quomodo peccet circa proprium objectum.*

1. RATIO autem subjectum est delectationis morosæ, dum vel motum passionum provocat seu imperat, vel non coercet. Sed delectatio ista est in appetitu sensitivo, sicut in proximo subjecto atque principio. Dicitur autem delectatio esse morosa, non ex temporis mora, sed quoniam ratio deliberans circa eam immoratur, nec repellit quod statim respui debuit.

2. Denique consensus importat judicium quoddam de eo cui assentit. In omni autem judicio spectat sententia ad supremum in ordine illo. Ratio vero humana non est summa humanorum actuum regula, sed lex divina. Et ergo ratio superior, id est ratio hominis secundum quod intendit decretis ac regulis divinæ legis, habet finaliter consentire in actum, vel dissentire. Unde peccatum consensus in actum, pertinet ad rationem superiorem. Consensus vero in delectationem, ad inferiorem pertinet rationem; et etiam ad superiorem : quæ enim inferiori subduntur, superiori quoque subjecta sunt. Delectatio autem quum sit præambulum ad actum, inducit ad ipsum : et ergo potest ad inferiorem rationem spectare. Dicitur vero ratio inferior, in quantum per temporales considerationes decernit; superior, prout æternæ legi innititur, quæ in Scripturis et per revelationem manifestatur.

3. Præterea quidam posuerunt, quod consensus in delectationem sit peccatum tantummodo veniale; alii aiunt quod sit peccatum mortale : et hæc positio verior

A est. Utraque tamen aliquo modo concordari potest. Potest enim aliquis, verbi gratia, delectari de cogitatione fornicationis, secundum quod ipsa cogitatio habet rationem objecti, prout voluntas vel ratio super proprium actum reflectitur, vel de actu fornicationis cogitato. Cogitatio autem de fornicatione non est de se mortalis, imo quandoque est venialis, ut quum inutiliter menti inhæret; quandoque est sine peccato, ut quum de ea quis cogitat, quatenus de ea prædicet vel disputet. Et

B simile est judicium de affectione seu delectatione consequente cogitationem. Unde consensus in talem delectationem, non est peccatum mortale. Sed consensus in delectationem consequentem cogitationem de actu fornicationis, est peccatum mortale. Hæc enim delectatio non contingit, nisi quia affectus hominis conformatur actui de quo cogitat. Nemo enim delectatur, nisi de illo quod suo affectui est conforme.

4. At vero, secundum Augustinum, ratio superior inhæret rationibus æternis,

C vel conspiciendis in contemplatione veri, vel consulendis in operatione boni. Potest autem ratio consentire in actum qui non est directe contra caritatem, nec avertens a summo bono : ut si consentiat audire vel loqui verba otiosa. Et ergo non omne peccatum rationis superioris mortale exsistit.

5. Porro ratio superior secundum se circa divina versatur, ut sunt ea quæ fides continet : et circa talia potest habere motum venialis peccati propter subrepti-

D onem ac subitum motum, qui ex naturali consideratione procedit, et prævenit considerationem rationis secundum rationes divinas. Ut si quis subito aliquid cogitet fidei sanctæ contrarium : ille primus motus non est mortale peccatum (quamvis infidelitas ex suo genere sit mortalis), donec ratio tempus deliberandi et rationes æternas consulendi accipiat; si vero motus infidelitatis menti inhæreat post deliberationem et consultionem legis divinæ quæ fidem catholicam tradit, erit mortale

peccatum. Duplicem enim actum ratio habet circa divina, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem. Circa inferiora vero habet duntaxat unum actum, videlicet deliberationem : et ergo non fertur in ea nisi per deliberatum consensum, utpote consulendo rationes æternas de eis. Ideo consensus rationis superioris in delectationes vel actus quæ sunt circa objecta virium inferiorum, est semper mortale peccatum, si tales actus sint ex suo genere peccata mortalia.

ARTICULUS LXXXI.

1. *De causa peccati.* 2. *Et quomodo peccatum habeat causam.* 3. *An peccatum unum possit esse causa alterius.*

Quæstio 75. 1. PORRO duo considerari possunt in peccato, videlicet actus quidam, et inordinatio ejus. Ex parte autem actus, peccatum habet causam per se : nihil enim fit sine causa. Sed ex parte inordinationis habet causam, quemadmodum negatio atque privatio : quarum est duplex causa. Una est defectus causæ secundum suum esse, ex quo sequitur sui effectus remotio. Alia causa est affirmatio vel habitus, unde sequitur contrarii positio. Peccatum autem est non pura negatio, sed privatio ejus quod debet et potest haberi. Et ergo inordinationis peccati oportet esse causam agentem per accidens. Nam quod non inest id quod debet et potest inesse, contingit utique propter causam aliquam impedientem. Unde dicitur, quod malum privative dictum, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Sic ergo voluntas directione carens rationis divinæque legis, est per se causa actus peccati, per accidens vero inordinationis quæ in peccato est.

2. Ex quibus innotescit, quod causa interior peccati prima et immediata est ratio et voluntas ; sed causa interior remota est sensus et appetitus inferior. — Præterea, causa peccati extrinseca esse non A potest nisi objectum appetitus, rationis vel voluntatis, quod ad se inclinat et movet prædictas potentias. Nihil vero extrinsecum immediate movet voluntatem, nisi Deus, qui esse non potest causa peccati ; rationem autem persuadendo movet dæmon, vel homo ; appetitum quoque movent sensibilia bona. Et ergo causa extrinseca peccati non est nisi dæmon vel homo vel sensibile bonum ; sed nulla talis causa ad peccatum compellit.

3. Denique, quoniam peccatum est in- B ordinatus actus, idcirco unum potest esse causa alterius, sicut et unus actus bonus alium causat. Secundum omnia vero genera causarum, unum peccatum causat aliud. Primo, secundum genus causæ efficientis, dupliciter, scilicet : per se, ut quum unum peccatum disponit ad aliud ; et per accidens, sicut removens prohibens est causa per accidens. Gratia autem Dei impedit culpam. Et ergo peccatum mortale, quoniam gratiam tollit, per accidens est causa sequentium peccatorum. Secun- C dum genus autem causæ materialis, unum peccatum est causa alterius, præparando ei materiam : sicut avaritia est causa litigii. Secundum genus etiam finalis causæ, est unum causa alterius, quando ordinatur in finem peccati alterius : ut si quis furetur quatenus fornicetur. Finis autem in moralibus dat formam ac speciem : et ideo etiam est causa formalis unum peccatum respectu alterius.

D

ARTICULUS LXXXII.

1. *An ignorantia sit causa peccati.* 2. *An sit peccatum.* 3. *An a peccato excuset.* 4. *An peccatum diminuat.*

1. AMPLIUS, ignorantia est causa peccati per accidens, scilicet sicut prohibentis remotio : scientia namque in quantum rationem dirigit, peccatum prohibet. Ignorantia vero est scientiæ privatio : est ergo causa per accidens culpæ. Nec tamen quælibet ignorantia est cau- Quæstio 76.

sa peccati, sed illa quæ privat scientiam A quæ prohibet actum peccati. Quidam enim peccant ignorantes, qui tamen peccarent quamvis veritatem cognoscerent : quoniam rectum rationis judicium in particulari ligatur per passionem, vel certam malitiam.

2. At vero nescientia et ignorantia differunt : quoniam nescientia est simplex negatio scientiæ. Et Dionysius ponit in angelis nescientiam sexto capitulo Ecclesiasticæ hierarchiæ. Ignorantia vero est privatio scientiæ, utpote quando aliquis B aliquid potest et debet agnoscere. Aliqua enim sunt, quæ unusquisque tenetur scire : nam sine eis actum bonum recte exercere non valet : ut sunt articuli fidei, et universalia legis præcepta, et ea quæ spectant ad suum statum aut officium. Et horum ignorantia est culpa omissionis. Eorum vero ignorantia quæ non tenetur quis scire, non est peccatum. Ignorantia quoque invincibilis non est peccatum ; sed vincibilis quandoque est peccatum, et quandoque non, ut nunc explanatum est. C

3. Insuper, ignorantia ex sua proprietate causat involuntarium. Quum ergo voluntarium sit de ratione peccati, ignorantia secundum se a peccato excusat. Quandoque autem non excusat : vel quia ipsa ignorantia est voluntaria directe, ut quum quis non vult aliquid scire; vel indirecte, quemadmodum dum homo propter alias occupationes negligit discere quæ scire tenetur. Ignorantia vero quæ est omnino involuntaria vel invincibilis, aut eorum quæ homo non tenetur agnoscere, a pec- D cato omnino excusat.

4. Itaque ignorantia quæ est causa peccati, in tantum peccatum diminuit, quantum de voluntario aufert. Ignorantia vero quæ est directe intenta, auget peccatum : ut dum homo non vult veritatem advertere, quatenus securius peccet. Sed ignorantia quæ est indirecte voluntaria, peccatum diminuit : ut si quis velit multum vinum potare, non autem intendat inebriari ; tunc ignorantia ebrietatis sequentis peccatum diminuit. — Dicit autem Philosophus, quod ebrius meretur duplicem mulctationem. Cujus ratio est, quia duo peccata committit, scilicet ebrietatem et aliud sequens. Tamen ebrietas propter ignorantiam adjunctam diminuit sequens peccatum : et forte plus quam est gravitas ebrietatis. Vel potest istud intelligi, propter periculum quod immineret, si ebriis de facili indulgeretur. Tunc enim multi ebrietatem vel simularent vel incurrerent, quatenus vindicare se possent. Et ergo quidam legislator (secundum Philosophum secundo Politicorum) statuit, ut ebrii homicidæ vel malefici duplici plecterentur tormento vel damno.

ARTICULUS LXXXIII.

1. *An passio appetitus sensitivi possit movere voluntatem,* 2. *vel vincere rationem.* 3. *An peccatum ex passione proveniens sit peccatum ex infirmitate.* 4. *An passio amoris sit causa omnis peccati.* 5. *De triplici concupiscentia.* 6. *An passio peccatum diminuat,* 7. *vel omnino excuset.* 8. *Et an peccatum ex passione procedens possit esse mortale.*

1. DENIQUE passio appetitus sensitivi quamvis directe voluntatem (quum sit immaterialis potentia) movere aut attrahere nequeat, indirecte tamen hoc ipsum dupliciter potest. Primo : nam dum anima in actu unius potentiæ multum occupatur, non potest tam valenter intendere operationi alterius potentiæ, et sic per appetitus sensitivi motum, voluntas in suo actu distrahitur vel impeditur. Secundo : nam objectum voluntatis est bonum per rationem conceptum. Ratio autem in sua consideratione vehementer impeditur per inordinatam imaginationis apprehensionem, virtutisque cogitativæ judicium : et sic voluntas aberrat, cujus rectitudo a rationis veritate dependet. Quæstio 77.

2. Præterea, ut septimo Ethicorum recitat Philosophus, positio Socratis fuit,

quod scientia passione superari non posset : unde omnes virtutes dixit esse scientias, et vitia ignorantias. Et hoc aliqualiter verum est. Nam voluntas non fertur in aliquid nisi sit vere vel apparenter bonum. Quod autem aliquid non vere bonum appareat bonum, ex errore vel defectu rationis contingit. Et sic virtus et vitium cognitionem concernunt. Sed quoniam per experientiam cernimus multos agere contra id quod sciunt, dicendum quod ista positio vera non est. Accidit enim aliquid sciri in communi, quod tamen non scitur in particulari, propter defectum rationis aut impedimentum adveniens. Iterum autem, scitur aliquid in habitu, quod tamen non consideratur in actu, propter occupationem in aliis vel passionem actum rationis ligantem, vel aliquam similem causam. Itaque cognitionem scientiæ in communi et habitualem impedit passio in particulari atque in actu, tripliciter : Primo, ut nunc dictum est, per quamdam distractionem, prout unius potentiæ magna occupatio aliam impedit. Secundo, propter contrarietatem : nam passio interdum inclinat ad id quod est rationi contrarium. Contraria vero se invicem impediunt. Tertio, propter corporalem transmutationem motui passionum conjunctam : quæ quandoque rationem ligat, ut in ebriis ; vel prorsus absorbet, ut in amentibus. Quidam enim ex magno iræ motu vel amoris affectu insaniunt.

3. Demum, quemadmodum corporis ægritudo in improportione humorum et partium ejus consistit, ex quibus propria actio impeditur ; sic infirmitas animæ est dispositio virium ejus ad id quod rationi ejus contrariatur. Passiones autem concupiscibilis ac irascibilis animam ad ea disponunt quæ rationi rectæque voluntati contraria sunt. Et ob id peccatum ex passione proveniens, dicitur ex infirmitate contingere, et vocatur peccatum ex infirmitate.

4. Adhuc autem, prima peccati origo

A ex interioribus animæ oritur ; peccatum autem est actus inordinatus, et distinctio peccatorum est per conversionem ad bonum caducum. Quod autem aliquis ad sensibilia creataque bona inordinate convertitur, ex quodam sui ipsius inordinato amore procedit. Ideoque amor sui est universi origo peccati. Propter quod quartodecimo de Civitate Dei asserit Augustinus, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

5. At vero, in sui amore includitur in-

B ordinatus appetitus boni. Quilibet enim vult ei quem diligit bonum. Et ergo inordinatus appetitus est causa omnis peccati in homine. Objectum vero sensitivi appetitus, qui est subjectum passionum, quæ sunt causæ peccati, est duplex, videlicet bonum sensibile simpliciter dictum, et bonum sensibile arduum seu difficile. Concupiscentia quoque est duplex, secundum prædeclarata, utpote : Naturalis, quæ est circa ea per quæ natura speciei vel individui conservatur, ut

C concupiscentia alimenti et venereorum : et hæc nominatur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum videlicet quæ non sunt delectabilia, nisi secundum interiorem imaginationis apprehensionem, sicut pecunia, vestium decor, etc. Et hæc est concupiscentia oculorum, id est visionis quæ fit per oculos, vel rerum quæ per corporalem visum sentiuntur. Appetitus vero boni ardui, ut est honoris et excellentiæ, etc., pertinet ad superbiam vitæ. Quum ergo omnes passi-

D ones ad has tres reducantur (omnes enim passiones concupiscibilis reducuntur ad duas primas, sed passiones irascibilis ad tertiam), patet quod ista triplex concupiscentia bene appelletur omnium vitiorum origo, quemadmodum Joannes in prima sua Canonica ait : Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ. 1 *Joann.* II, 16.

6. Præterea passio secundum quod antecedenter se habet ad rationem ac volun-

tatem, videlicet movendo inclinandoque A eas ad bonum sensibile, minuit peccatum : quoniam minuit voluntarium, quum sit quoddam extrinsecum impellens. Sed in quantum se habet consequenter ad prædictas potentias, sic auget peccatum, vel est signum majoris peccati. Magna enim intensio atque affectio superiorum animæ virium, in inferiores redundat. Nec potest voluntas ferri in aliquid multum intense, quin protinus sequatur aliqua passio in inferiori appetitu. Et hæc vel demonstrat vel auget voluntatis perversi- B tatem, si voluntas sit mala ; si autem sit bona, tunc auget vel ostendit bonitatem ipsius. Si tamen bona passio voluntatem præcedat, sic quod homo potius inducitur ad opus bonum ex passionis inclinatione quam rationis judicio ; sic minuit bonitatem virtutis.

7. Amplius, si passio tanta est ut omnino actum rationis impediat, ut in phreneticis ; tunc actio est penitus involuntaria nec peccatum, nisi passio illa cujus excessus rationem ita destruxit, fuerit ali- C quo modo voluntaria. Si enim passio sit ex naturali causa, puta ægritudine, tunc penitus a peccato excusat ; si vero sit a principio voluntario, non excusat, sicut neque ebrietas. Interdum quoque passio licet sit vehemens, non tamen omnino actum rationis exstinguit : et tunc a peccato non excusat in toto. Potest enim ratio resistere et membra ab illicito actu coercere.

8. Præterea peccatum mortale consistit in aversione ab ultimo fine, per rationem D deliberatione utentem. Et ergo primi ac subiti motus non sunt peccata mortalia, quoniam ratio occurrere nequit deliberando. Sed ex passionum motu ratio potest in consensum illiciti actus induci usque ad Dei contemptum : fiunt enim sæpe homicidia, adulteria, ex passione ; nec istud fit subito. Et idcirco peccatum ex passione procedens potest esse mortale. Dicitur tamen tale peccatum veniale ex causa, eo quod causam veniæ habeat, scilicet passionem, quæ peccatum diminuit. Peccatum equidem veniale vocatur tripliciter, scilicet : ex causa ; ex eventu, ut omne peccatum mortale per pœnitentiam fit veniale ; et tertio ex genere, sicut verbum otiosum : et hoc modo dividitur contra mortale peccatum veniale.

ARTICULUS LXXXIV.

1. *An aliquis peccet ex certa malitia.* 2. *An omnis ex habitu malo peccans, peccet ex certa malitia,* 3. *vel econtrario.* 4. *Et an peccatum ex certa malitia seu industria sit gravius peccato ex passione.*

1. QUONIAM homo naturaliter ordinatur et appetit bonum, non declinat nec eligit malum nisi propter corruptionem principiorum actus humani : quæ sunt ratio et appetitus, tam superior quam inferior. Quum autem voluntas minora bona ardentius diligit, inordinata est, et potius vult pati dispendium in melioribus bonis, quam non frui inferioribus bonis magis amatis : et tunc peccat. Unde secundum hoc, dicitur voluntas ex certa malitia atque industria peccare, dum homo scienter vult malum spirituale, scilicet privationem virtutum et gratiæ, quatenus temporalia consequatur ad votum. Et tamen sic peccans, peccando est ignorans, secundum illam scientiam qua aliquis scit malum non esse sustinendum propter boni consecutionem, ut plenius dictum est. Istud etiam malum spirituale sub ratione boni appetitur, in quantum videlicet per ipsum pertingitur ad bonum sensibile dilectum. Quæstio 78.

2. Insuper, quandocumque peccator ex habitu vitioso aliquid agit, ex certa malitia peccat. Unicuique enim per se est amabile, ad quod habitualiter inclinatur, quum habitus sit altera natura. Sed interdum aliquid operatur ex passione : et tunc non peccat ex certa malitia.

3. At vero voluntas ex sua natura or-

dinatur ad bonum, sed tendit in malum A vel propter ignorantiam rationis vel impetum passionis, vel propter habitum vitiosum. Et hoc tertio modo peccat ex certa malitia. Non tamen oportet ut semper peccatum ex certa malitia nascens, oriatur ex habitu. Potest enim voluntas in malum tendere ex se ipsa (quod est ex certa malitia peccare), propter habitualem dispositionem in anima vel in corpore. Nam quidam ex naturali ægritudine vel corruptione corporis, ad quædam grandia vitia naturaliter inclinantur; item ex hoc quod carent his quæ peccata impediunt, scilicet spe vitæ æternæ, vel timore gehennæ : et ita ex electione mali aliquis peccat ex certa malitia, ratione desperationis aut præsumptionis.

4. Denique peccatum ex certa malitia gravius est peccato ex passione, triplici ratione : Primo, quoniam ad voluntatem, quæ est origo peccati, potius pertinet : et sicut passio quo major est, eo peccatum magis diminuit; sic malitia peccatum augmentat. Secundo, quia peccatum ex C malitia est diuturnius : passio enim cito pertransit, sed habitus malus firmiter adhæret. Tertio, peccatum ex malitia est periculosius, quum sit aversio ab ultimo fine.

ARTICULUS LXXXV.

1. *An Deus sit causa peccati.* 2. *An sit causa actus peccati.* 3. *An sit causa obdurationis et excæcationis.* 4. *Et utrum obduratio ac excæcatio ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur.*

Quæstio 79. 1. EST autem dupliciter aliquis causa peccati, vel sui vel alterius, scilicet : directe, quando voluntatem ad peccatum inclinat; et indirecte, ut quando peccatum non impedit, quando potest et debet. Nullo autem horum modorum est Deus causa peccati. Peccatum namque est recessus a debito ordine. Deus vero est prima ordinis causa, et ipse omnia ad se ipsum reducit et movet tanquam in primum principium finemque ultimum, ut Dionysius dicit.

2. Porro actus in quo fundatur deformitas culpæ, est a Deo, quum sit quoddam ens. Omne enim ens, secundum Dionysium, a Deo est. Item, actus peccati non est nisi actus inordinatus agentis. Agens vero non agit nisi in quantum est in actu; Deus autem est primum agens et primus purusque actus : ideo nihil agere potest nisi ejus virtute. Inordinatio autem actus a Deo non est, sed a voluntate creata de- B ficiente.

3. Præterea excæcatio et obduratio duo importat, videlicet : motum animi a bono aversi, ac malo firmiter inhærentis : et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, quemadmodum nec peccati. Secundo importat gratiæ subtractionem, ex qua excæcatio et obduratio sequitur : et hujus Deus est causa secundum ordinem sapientiæ atque justitiæ suæ.

4. Insuper, excæcatio secundum se disponit ad culpam. Culpa vero primo et per se inducit ad aliam culpam. Ex consequenti vero et ex divinæ misericordiæ ordinatione contingit, quod peccatum ordinatur ad bonum peccantis : et hoc, solum in electis, quibus omnia cooperantur Rom. VIII, 28.
in bonum. Hos enim Deus sinit quandoque in peccata incidere, quatenus ex hoc post ruinam se ipsos agnoscant et humilient, custoditioresque fiant. Excæcatio ergo quoad aliquos, ordinatur ad sanationem, ad aliquos vero in condemnationem, D secundum Augustinum.

ARTICULUS LXXXVI.

1. *Utrum dæmon sit causa peccati.* 2. *An ad peccatum persuadeat vel compellat.* 3. *Et an omnia peccata ex diaboli suggestione procedant.*

1. QUUM ergo peccatum sit actus voluntatis, illud dumtaxat esse potest causa peccati, quod est causa actus Quæstio 80.

voluntatis, scilicet voluntatem movens ad actum. Movetur vero voluntas dupliciter, scilicet : ab objecto, scilicet bono appetibili repræsentato ; et ab interiori inclinante. Nihil autem voluntatem interius movet, nisi Deus et ipsa voluntas, ut dictum est. Deus autem non est causa peccati : et ideo sola voluntas est causa peccati interior. Ex parte vero objecti, aliquid tripliciter movet voluntatem. Primo, ipsum objectum, sicut cibus excitat desiderium in volente : et hoc modo res sensibiles movent voluntatem. Secundo, movet voluntatem ille qui objectum volenti proponit; tertio, qui ad consensum persuadet. Et his duobus modis homo et diabolus ad peccatum incitare possunt ; sed non cogunt, quoniam consummatio rationis peccati, a ratione et voluntate libera semper dependet.

2. Itaque diabolus in voluntatem directe non agit nec imprimit, nec etiam in intellectum ; sed tota ejus operatio circa appetitum sensitivum et phantasmata est, ex quorum dispositione actus rationis dependet. Dupliciter autem agit in illa, scilicet phantasmata, videlicet : Corporalem passionem seu transmutationem concitando in parte sensitiva, ex qua homo disponitur ad aliquid concupiscendum vel fugiendum, amandum vel abominandum. Item species sensibiles repræsentare atque diversimode formare potest diabolus in interioribus sensibus. Omnia quippe quæ per motum localem in inferioribus corporibus fieri possunt, dæmon naturaliter facere potest, nisi prohibeatur : quoniam corporalis natura spirituali subjicitur atque obedit. — Advertendum quoque, quod licet diabolus non possit aliquem ad peccatum necessitare, potest tamen sua naturali virtute inducere, imo et cogere hominem ad quædam opera, quæ ex suo genere sunt peccata : quemadmodum cernimus in his in quibus actum rationis omnino offuscat et impedit per nimiam perturbationem phantasiæ et appetitus sensitivi, ut sunt arrepticii ; sed tunc illa acta non habent rationem peccati.

A 3. Præterea, ut probat Origenes, diabolus non est directe causa omnium vitiorum, ea suggerendo : quia si dæmon non esset, adhuc esset appetitus venereorum ac alimentorum, qui posset esse inordinatus, nisi ratione moderaretur. Sed indirecte et occasionaliter est causa omnium peccatorum, in quantum est causa corruptionis naturalis, ex qua omnes efficimur ad peccandum proclives : quemadmodum qui ligna desiccat, dici potest causa combustionis eorum, quia efficit
B ea ad comburendum facilia.

ARTICULUS LXXXVII.

1. *De traductione originalis peccati et aliorum in posteros.* 2. *An originale peccatum transeat in omnes qui naturali via generantur.* 3. *Et an in eos qui miraculose formarentur.* 4. *Utrum etiam, femina solum peccante, peccatum esset traductum.*

C

1. SECUNDUM fidem autem catholicam credimus, quod primi parentis peccatum transit in posteros : non quod anima rationalis sit ex traduce ; sed omnes homines particulares sunt unus homo secundum speciem, propter specificæ naturæ communionem : et sic omnes homines ex primo parente naturam trahentes, considerantur in natura humana primi hominis velut unum quoddam. Quemadmodum multa membra sunt unum cor- Quæstio 81.
D pus, et sicut omnium membrorum actus sunt voluntarii una voluntate hominis ; sic omnium nostrum originale peccatum est voluntarium propter voluntatem parentis, in quo erat natura humana sicut in primo principio : et ergo imputatur nobis. — Movet autem Augustinus in Enchiridio, an alia peccata præter originale traducantur in posteros a primis vel a proximis parentibus ; sed non solvit. Respondendum est autem, quod nequaquam. Homo enim generat sibi similem

secundum speciem, non secundum individuum. Et ergo peccata personalia seu actualia, quæ spectant ad peccantem quasi ad determinatam personam, nullatenus in prolem propagantur. Interdum tamen filii puniuntur pro peccato parentum, tam divino quam humano judicio, in quantum sunt aliquid patris; sed nunquam puniuntur pro illorum peccato pœna spirituali, sed corporali : quemadmodum pro crimine læsæ majestatis filii exhereditantur. Et in Exodo scriptum est : Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.

Exod. xx, 5.

2. Et quoniam omnes homines per Christum redempti sunt, et ejus redemptione eguerunt ; ideo asserit Thomas, quod omnes præter Christum in peccato originali concepti sunt.

3. Præterea peccatum non transit ab Adam in alios, nisi in eos qui secundum rationem seminalem, id est vim activam in generatione, ab ipso descendunt. Idcirco, si quis miraculose a Deo produceretur ex carne humana, aut alio modo, non contraheret originale.

4. Et quoniam originale contrahitur per rationem seminalem, id est in quantum parens movet ad generationem prolis ; ideo si viro non peccante Eva sola peccasset, filii non contraxissent originale. Nam secundum philosophos, pater se habet in generatione sicut activum principium, mater vero ministrat materiam, habetque se per modum passivi ac materialis principii. Quibusdam vero apparet, quod si Eva sola peccasset, filii ejus habuissent defectus ex parte materiæ consequentes, scilicet moriendi necessitatem, infirmitatesque alias : non per modum pœnæ, sed sicut naturales defectus, eo quod mater præbet in generatione materiam. Istud autem non videtur. Nam impassibilitas atque perfectio primi status non erat ex parte materiæ, sed dependebat ex ordine rationis ac voluntatis ad Deum : et sic illo manente, hæc quoque mansissent.

ARTICULUS LXXXVIII.

1. *Utrum peccatum originale sit habitus.* 2. *An sit unum tantum in uno homine.* 3. *An sit concupiscentia.* 4. *An omnibus insit æqualiter.*

1. HABITUS vero dupliciter dicitur, scilicet : Proprie, prout est dispositio firma ad agendum, ut virtus, scientia. Item improprie, pro quacumque dispositione naturæ ex multis compositæ, secundum quam ad aliquid bene vel male se habet : quemadmodum ægritudo et sanitas corporis habitus nominantur. Et sic peccatum originale est habitus. Provenit enim ex dissolutione harmoniæ in qua consistebat originalis justitia ; et est dispositio animæ quasi in modum naturæ conversa. Unde non est pura privatio, sicut nec ægritudo, sed habitus quidam corruptus. Quamvis ergo peccatum actuale non sit habitus, tamen originale est habitus. Quæstio 82.

2. Præterea peccatum originale in uno homine est tantum unum numero, et in omnibus est specie unum. Quandoque tamen explicatur per modum pluralitatis, vel quia multas animæ vires inficit, vel quia multæ deformitates in primo primi parentis peccato fuerunt, ex quo istud derivatur, vel quia omnia peccata in originali virtualiter continentur.

3. Amplius, quum peccatum originale originali justitiæ opponatur, ideo formaliter non est nisi privatio seu carentia originalis justitiæ. Alia vero omnis inordinatio virium animæ se habet materialiter in originali. Inordinatio autem aliarum virium animæ præsertim consistit in conversione inordinata ad commutabile bonum, quæ nomine concupiscentiæ designatur : et sic originale materialiter est concupiscentia, formaliter autem defectus primordialis justitiæ.

4. Denique peccatum originale formaliter non recipit majus et minus, sed omnibus æqualiter inest. Nam in omnibus penitus tollit contrarium habitum, utpote

originalem justitiam. Sed quod aliqui sunt taliis magis ad quædam vitia inclinati, non est ex originali peccato, sed ex diversa complexione. Nec etiam originale peccatum est majus vel minus propter majorem vel minorem actualem libidinem in proximorum parentum concubitu : nam dato quod per potentiam Dei parens nullam sentiret libidinem, adhuc proles in originali conciperetur.

ARTICULUS LXXXIX.

1. *De subjecto peccati originalis.* 2. *Et quæ vires magis infectæ sint eo.*

Quæstio 83. 1. PORRO peccatum originale erat in primo parente sicut in causa principali ; in semine autem est sicut in causa instrumentali. Subjectum vero ejus non est caro, sed anima, quæ sola est virtutis vitiique subjectum. Anima quoque secundum suam essentiam, est ejus immediatum subjectum. Illud namque est alicujus peccati subjectum, ad quod primo spectat causa motiva illius peccati : quemadmodum vis concupiscibilis est subjectum delectationis in bono sensibili simpliciter dicto. Peccatum autem originale transfunditur per originem : quæ origo per prius attingit animam, secundum quod est corporis forma, quam aliquam ejus potentiam. Ideoque est per prius in essentia animæ quam in ejus potentia aliqua. Mox enim dum infunditur anima, ex contactu corporis inquinatur. Originalis quoque justitia immediate concernebat essentiam animæ tanquam subjectum quod directe perficiebat. Et quoniam voluntas est prima radix merendi ac demerendi, ideo peccatum originale consideratum secundum inclinationem quam habet ad actum, immediate post essentiam animæ respicit voluntatem.

2. Rursus, quoniam originale per generationem transfunditur, vis autem generativa continet delectationem tactus et concupiscentiam maximam habet ; idcirco originale peccatum in prædictis tribus

A potentiis magis apparet, videlicet in tactu, in vi concupiscibili, et generativa.

ARTICULUS XC.

1. *An cupiditas sit omnium radix peccatorum.* 2. *An etiam superbia.* 3. *Et quæ sint vitia capitalia.*

1. CUPIDITAS denique uno modo accipitur pro inordinato divitiarum appetitu : et sic est speciale peccatum. Secundo, accipitur pro immoderato affectu Quæstio 84.
B cujuscumque commutabilis boni : et sic est genus omnis peccati. Omne enim peccatum in conversione ad commutabile bonum consistit. Tertio, sumitur pro inclinatione naturæ vitiatæ ad appetenda sensibilia bona. Et licet hoc modo dici possit radix omnium peccatorum, tamen secundum mentem Apostoli, cupiditas primo modo accepta, est radix omnis peccati. I *Tim.* vi, 10. Loquitur enim illic Apostolus contra eos, qui quum volunt divites fieri, incidunt in laqueum et tentationes diaboli. *Ibid.* 9. Hoc
C ergo modo sumpta cupiditas dicitur radix peccatorum, quia per divitias habet homo facultatem maximam ad peccatum, et per amorem divitiarum adhibet desiderium ad illam periculosissimam facultatem.

2. Insuper, superbia primo accipitur pro appetitu inordinato propriæ excellentiæ : et sic est speciale peccatum. Secundo, pro contemptu quodam Dei actuali, et hoc, ex parte effectus peccati superbiæ ; superbus enim non vult subesse, et sic superioris præcepta aspernatur : et sic
D est generale peccatum. Tertio, sumitur pro inclinatione naturæ infectæ ad hujuscemodi Dei contemptum : et sic dicunt aliqui quod est initium omnis peccati ; tamen aliter quam cupiditas. Nam cupiditas est peccati radix ex parte conversionis ad bonum caducum, superbia autem ratione aversionis a summo bono. Et quamvis hæc ita se habeant, tamen secundum intentionem Sapientis, qui dicit, Initium omnis peccati est superbia, *Eccli.* x, 15. oportet quod superbia primo modo dicta,

sit omnis peccati origo. In toto enim suo A illo capitulo loquitur contra tales superbos. Et ergo hoc modo superbia dicitur omnis peccati initium, quoniam omnia vitia ad quamdam excellentiam ordinantur. Finis autem in agibilibus secundum exsecutionem, est principium secundum intentionem. Et quoniam per divitias habetur facultas adipiscendi excellentiam; ideo cupiditas divitiarum est omnium radix peccatorum, secundum exsecutionem ad acquirendum finem, quem superbia
Eccli.x,14. respicit. Dicitur quoque initium omnis B peccati, apostatare a Deo, quia illa apostasia est quædam superbia, imo prima superbiæ species.

3. Adhuc autem, vitia illa capitalia appellantur, quæ aliorum vitiorum directiva sunt atque causalia, id est ex quibus plura vitia oriuntur quæ ordinantur ad finem illum ad quem ordinatur principale peccatum. Hoc autem non solum convenit cupiditati, itemque superbiæ, sed aliis quoque : nam, secundum Gregorium, septem sunt capitalia vitia. Dicitur enim viti- C um capitale, ex quo alia oriuntur, maxime secundum rationem causæ finalis. Hæc autem origo dupliciter attenditur : Uno modo, ex parte peccantis; sed hic modus non cadit sub arte, propter infinitatem particularium dispositionum hominum. Alio modo, ex parte finium : et sic illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales atque primarias rationes movendi appetitum. Movet autem aliquid appetitum dupliciter, scilicet : directe et per se, ut bonum movet D appetitum ad prosequendum, malum ad fugiendum; item indirecte et per accidens, ut quum aliquid appetitur non propter se, sed propter aliquod bonum adjunctum, vel repudiatur propter malum adjunctum. — Bonum vero hominis triplex est, utpote : Bonum animæ, quod ex sola animæ apprehensione rationem appetibilitatis sortitur, quemadmodum excellentia honoris vel laudis : et ad hoc tendit inanis gloria. Aliud est bonum corporis : et hoc concernit vel conservationem individui, ut cibus et potus, et ad hoc tendit gula; vel conservationem speciei, et sic est luxuria. Tertium est bonum exterius, sicut divitiæ : ad quod ordinatur avaritia. Hæc quoque quatuor vitia inordinate fugiunt mala contraria. Possunt etiam ista quatuor sic distingui. Bonum enim præcipue movet appetitum, in quantum participat aliquid de ratione felicitatis. Est autem primo de ratione felicitatis, quod sit quoddam bonum perfectum : et ad hoc pertinet excellentia seu claritas, quam superbia vel inanis gloria cupit. Secundo, quod sit bonum sufficiens : et ad hoc nititur avaritia, quæ in rebus possessis sufficientiam quamdam sibi promittit. Tertio ad felicitatem exigitur delectatio : ad hoc vero tendunt gula et luxuria. — Ceterum, quod aliquis fugit bonum propter malum conjunctum, contingit dupliciter. Aut enim est respectu proprii boni : et sic est acedia, quæ propter laborem adjunctum de bono spirituali sibimet utili dolet. Aut est respectu boni alterius : et si hoc sit cum insurrectione ad vindictam, est ira; si autem sine insurrectione, erit invidia, quæ de alterius bono tristatur in quantum est propriæ excellentiæ impedimentum. — Sunt ergo septem vitia capitalia, ex quibus omnia, ut sæpius, oriuntur. Superbia vero proprie non est vitium capitale, sed potius omnium vitiorum regina, quum omnia ad ipsam quodammodo referantur.

ARTICULUS XCI.

1. *Utrum per peccatum bonum naturæ diminuatur, vel tollatur.* 2. *De quatuor naturæ vulneribus.* 3. *An privatio modi, speciei, ac ordinis sit effectus peccati.* 4. *Et etiam corporales defectus, ut mors, ægritudo; vel potius sint naturales.*

1. BONUM autem naturæ uno modo dicitur ipsa natura, vel res ex qua aliquid substantialiter constat, et proprietates naturam consequentes, sicut poten- Quæstio 85.

tiæ animæ. Et istud bonum non diminuitur per peccatum. Secundo, bonum naturæ vocatur naturalis inclinatio ad virtutem et perfectionem : et istud per peccatum diminuitur. Tertio, originalis justitia dicitur bonum naturæ : et hoc omnino per peccatum aufertur. Unde Beda ait, quod homo in peccata ruens spoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus. De primo autem bono naturæ Dionysius asserit, quod etiam in dæmonibus integrum perseveret, quarto capitulo de Divinis nominibus. — Porro bonum naturæ secundo modo acceptum, quum sit naturale, et ex essentiali proprietate subjecti concomitans, non potest totaliter tolli, præsertim quum diminutio ejus non sit ex parte suæ radicis, id est subjecti, sed propter appositionem impedimenti, quod in infinitum augeri potest, et tamen naturalia nunquam tollet.

2. Denique per originalem justitiam ratio continebat sub se inferiores potentias, sed illa amissa omnes potentiæ sibi relictæ sunt, et vera perfectione destitutæ : quæ destitutio vulneratio naturæ vocatur. Sunt autem quatuor vires animæ quæ possunt esse virtutum subjecta, videlicet : ratio, ad quam pertinet primum vulnus, quod est ignorantia ; voluntas, ex parte cujus est aliud vulnus, scilicet malitia ; concupiscibilis, quæ destituta est ordine debito ad moderatam delectationem, in qua tertium vulnus consistit, id est concupiscentia ; et irascibilis, in qua ponitur quartum vulnus, quod est infirmitas, in quantum vis irascibilis privata est gratia debiti ordinis ad arduum bonum. Et sumitur hic malitia pro pronitate ad malum. Hæc ergo sunt quatuor vulnera animæ, secundum Bedam, toti naturæ humanæ inflicta ex primi peccato parentis : quæ etiam infliguntur pro actuali peccato, per quod intellectus hebetatur, voluntas depravatur, difficultas ad bene agendum accrescit, et concupiscentia convalescit.

3. Denique species, modus, et ordo consequuntur omne creatum in quantum creatum. Ens enim unumquodque est bonum per aliquam formam a qua sumitur species. Forma autem creata facta est secundum aliquam mensuram, quoniam species rerum se habent ut numeri : et sic convenit ei modus qui mensuram concernit. Iterum, per formam ordinatur res una ad aliam, quoniam formæ est movere et agere, sicque competit entibus ordo. Itaque secundum diversos gradus bonorum, sunt varii gradus speciei, modi ac ordinis. Nam et substantia habet speciem, modum ac ordinem. Inclinatio quoque habet suam speciem, modum ac ordinem. Quamvis ergo species substantiæ, modus et ordo non destruantur per peccatum, tamen ipsa inclinatio naturalis amittit hæc ex parte : et sic privatio speciei, modi et ordinis ponitur peccati effectus.

4. At vero mors aliique corporales defectus, ex primo peccato exorta sunt. Et peccatum primi parentis est causa istorum : non per se, quia homo non intendebat ista ; sed per accidens, sicut removens prohibens, puta columnam, est causa motus deorsum, scilicet quod lapis descendit. Quamdiu enim voluntas ac ratio erant sub Deo, anima per omnia corpori præfuit, nec aliquid in ipso contrarium molestumque animæ fieri poterat ; sed hac originali justitia sublata, corpus morti addictum est ac necessitatibus multis. — Hi autem defectus naturales sunt aliquo modo, videlicet ex parte materiæ. Corpus enim humanum quum sit ex multis mixtum atque compositum, est naturaliter infirmabile et mortale. Sunt etiam aliquo modo innaturales, videlicet ex parte rationalis immortalisque animæ, cui congruit incorruptibile corpus.

ARTICULUS XCII.

1. *An macula animæ sit effectus peccati.*
2. *Et an post actum peccati remaneat.*

1. MODO præterea advertendum, quod sicut in corporalibus macula est perditio propriæ pulchritudinis atque ni- Quæstio 86.

toris ex contactu alicujus immundi; sic proportionabiliter ponitur macula in spiritualibus, pro spiritualis amissione nitoris. Anima autem duplicem habet nitorem, videlicet naturalis rationis ac lucis, et item divinæ illuminationis et gratiæ. Quum ergo inferioribus atque vilioribus rebus inordinate adhæret, contra lumen propriæ rationis divinæque legis agit : unde maculari perhibetur. Et sic macula est peccati effectus.

2. Et quoniam ista diminutio duplicis lucis in anima manet, etiam cessante peccato; propterea macula manet post culpam, donec homo ad veritatis atque justitiæ semitas redeat.

ARTICULUS XCIII.

1. *Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.* 2. *Et an peccatum sit pœna alterius culpæ.* 3. *An aliquod peccatum faciat reum pœna æterna ac infinita.* 4. *An reatus pœnæ maneat post culpam.* 5. *An omnis pœna pro peccato infligatur.* 6. *Et an unus sit reus pro peccato alterius.*

Quæstio 87. 1. SICUT denique res naturalis fortius agit occurrente suo contrario, quemadmodum cernimus quod aqua calefacta citius congelatur quam frigida, et homo naturaliter eum optat deprimere, qui contra se insurgit. Peccatum autem quum sit actus inordinatus, fit contra aliquem ordinem, et idcirco peccator meretur deprimi a proprio ordine suæ naturæ : quæ depressio pœna appellatur. Unde, sicut homo triplici subditur ordini, sic triplici pœna affligitur. Subditur enim homo propriæ rationi, humanæ directioni, et legi divinæ. Et horum quodlibet per peccatum pervertitur : propter quod primæ perversitati rationis correspondet remorsus conscientiæ; secundæ perversitati correspondet pœna prælati; tertiæ autem, pœna divina.

2. Denique peccatum non potest esse pœna peccati directe, quum de ratione

A peccati sit esse voluntarium, pœna vero involuntaria est; sed per accidens potest peccatum unum esse pœna alterius tripliciter. Primo : nam peccatum tollit gratiam, ex cujus subtractione fit homo in alia peccata proclivis. Et ergo sequens peccatum rationem pœnæ sortitur. Secundo, quia quædam peccata sunt ex sua natura pœnalia, ut ira, invidia. Tertio dicitur peccatum pœna peccati, propter pœnam quæ sibi debetur atque incumbit. Et his duobus modis dicitur peccatum etiam sui

B ipsius pœna.

3. Præterea, manente causa, manet effectus. Quia igitur peccatum est causa reatus pœnæ, in quantum est contrarium ordini, quem pervertit; ideo illa peccata sunt causa æterni reatus ad pœnam, quæ irreparabilem perversitatem inducunt. Hæc autem sunt peccata quæ caritati repugnant. Nam ille defectus quo principium corrumpitur, est semper ex sua natura irreparabilis, quamvis divina virtute valeat reparari. Caritas autem est principi-

C um vitæ spiritualis. Et ergo peccatum caritatem expellens, ex se irreparabile est, sed a Deo potest reparari. Nec mirum si pro temporali peccato infligitur pœna æterna a Deo, quum etiam secundum leges humanas quædam peccata cito peracta, æterno exsilio, morte, vel carcere puniantur. — Porro pœna proportionatur culpæ. Duo autem sunt in peccato, scilicet : Aversio a summo bono : et hæc est infinita, propter infinitatem divinæ bonitatis, quæ relinquitur. Unde infinita pœna

D ei debetur, scilicet carentia divinæ visionis, quæ est pœna damni. Secundo, est in peccato conversio ad bonum caducum : et hæc non est simpliciter infinita, quia bonum caducum non est immensum, nec actus creaturæ ex se esse potest infinitus : propter quod correspondet peccato ex parte conversionis pœna sensus, quæ est finita secundum intensionem. — Amplius, peccata quæ non contrariantur ordini ultimi finis, ad quem caritas ordinat, non causant æternum pœnæ reatum : ut sunt pec-

cata venialia, per quæ inhæretur creaturis, tamen sub Deo et minus quam Deo. Et hæc peccata a mortalibus infinite differunt, non ex parte conversionis, sed aversionis quæ est in peccato. Peccato vero originali et etiam peccato veniali conjuncto mortali, infligitur pœna æterna, non propter gravitatem peccati, sed propter dispositionem subjecti, quod gratia caret sine qua peccatum dimitti non potest.

4. Adhuc autem, duo in peccato considerantur, videlicet actus, et macula quam peccatum imprimit animæ. Cessante autem actu, remanet reatus in omni peccato actuali. Nam per pœnam fit recompensatio justitiæ, dum peccator pœnam sustinet contra voluntatem propriam vel naturalem, qui suæ voluntati nimis adhæsit contra legem divinam. Item, quum macula animæ per gratiam Dei aufertur, remanet pœna satisfactoria : quæ non est simpliciter pœna, quoniam pœna est ex se involuntaria, satisfactio vero spontanee fit. Ideoque post ablationem maculæ, manet reatus satisfactionis, non autem pœnæ proprie dictæ.

5. Præterea pœna simpliciter dicta, quæ scilicet est omnino involuntaria, non infertur nisi pro culpa vel actuali vel originali. Sed pœna satisfactoria interdum assumitur ab uno pro alio ex caritate. Sciendum tamen, quod aliquid videtur esse pœna, quod non est veraciter pœna. Quum enim pœna sit species mali, opponitur bono. Aliqua autem videntur homini bona atque utilia, quæ non sunt vere et simpliciter bona : quemadmodum temporalia, vel sanitas, ac bona fortunæ. Et ergo horum ablatio non est semper vera pœna, sed potius pia medicina, quamvis videatur molesta. Talis ergo pœna non semper respicit culpam, nec propter eam semper infligitur : licet aliquo modo ad originalem culpam reducatur, ex qua consecutum est quod homo per hujusmodi afflictiones indiget ad virtutem reduci.

6. Ex quibus innotescit, quomodo unus punitur pro peccato alterius, et quomodo non. Nam per pœnam medicinalem quæ est in temporalibus et corporalibus bonis, unus quandoque pro alieno peccato punitur, secundum divinam legem et humanam : ut quum filius propter peccatum patris exhereditatur, vel infirmitate corporis a Deo affligitur, in quantum est aliquid patris : quod tamen cedit patienti in bonum. Sed pœnæ quæ sunt omnino contrariæ voluntati et spirituales, non infliguntur nisi pro propria culpa. Tales enim non sunt medicinales, sed per se nocivæ, quoniam auferunt bonum spirituale, quod est verum et maximum bonum.

ARTICULUS XCIV.

1. De distinctione peccati venialis a mortali. 2. An peccatum veniale disponat ad mortale. 3. An fiat ipsum quoque mortale. 4. An per circumstantiam fiat mortale. 5. Et an peccatum mortale fieri queat veniale.

1. PECCATUM ergo mortale repugnat ordini spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutes, in quantum caritatem exstinguit, quæ mentem principio vitæ ac ultimo fini conjungit. Unde peccatum veniale ei opponitur, quia non inducit irreparabile malum, scilicet mortem et aversionem a fine ; sed est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem, nec habet perfectam rationem peccati. Unde divisio peccati in mortale ac veniale, non est divisio generis in species, sed analogi in analogata. Qui enim peccat mortaliter, inhæret bono creato ut fruens, id est in ipso finem constituens ; sed peccans venialiter, non statuit sibi finem in bono creato, sed inordinate utitur ipso. — Præterea peccatum veniale dicitur tripliciter, scilicet : Ex eventu, quod est veniam consecutum per pœnitentiam : et sic omne peccatum potest esse veniale. Secundo dicitur veniale ex causa, videlicet quia habet causam in se unde veniam consequatur, ut est peccatum ex infirmitate vel Quæstio 88.

ignorantia. Tertio dicitur peccatum veniale ex genere : et de illo nunc sermo est. Sicut ergo peccatum est mortale ex genere, quod caritati repugnat, quæ est principium spiritualis vitæ ; sic veniale ex genere dicitur, quod inordinationem includit, non tamen contrarietatem ad caritatem Dei vel proximi, ut verbum otiosum, risus superfluus. Unde genus et species peccati mortalis ac venialis est ex parte objecti ; sed bonitas et malitia non est tantum ex objecto, sed quandoque ex dispositione agentis. Propterea actus qui ex genere venialis exsistit, mortalis effici potest, si quis in ipso finem constituat, vel ad mortale peccatum ordinet ; velut si homo verbum otiosum ad adulterium referat. Similiter actus qui est ex genere mortalis, fit venialis propter imperfectionem ipsius actus deliberationem prævenientis, quemadmodum est dictum de motibus primis.

2. Insuper, aliquid dicitur disponere vel facere directe et indirecte. Peccatum ergo veniale non disponit ad mortale directe, quia non sunt ejusdem generis. Actus enim directe non disponit nisi ad actum vel habitum similem. Indirecte vero peccatum veniale disponit ad mortale. Nam per veniale consuescit voluntas propriæ libertati vel affectioni acquiescere, seu debitum ordinem deserere : quo in consuetudinem ducto, cito fit contumax et ad mortalia prona.

3. Denique peccatum veniale fieri potest mortale : non quod idem actus numero sit primo venialis, et demum mortalis; sed actus qui ex suo genere venialis est, fit mortalis, si in ipso finis collocetur, vel ad peccatum mortale ordinetur. Ex multis quoque venialibus fit unum mortale : non integraliter nec substantialiter, quia omnia venialia totius mundi non comparantur uni mortali peccato nec in gravitate culpæ, nec in duratione reatuque pœnæ; sed dispositive duntaxat. Itaque patet, quod motus sensualitatis rationem præveniens nunquam sit peccatum mortale, sed actus rationis passioni consentientis.

4. At vero, ut ante declaratum est, circumstantia in quantum hujusmodi, est accidens actus moralis, nec ponit eum in specie : et ergo in quantum circumstantia, nunquam facit de veniali mortale. Interdum autem accipitur tanquam specifica differentia, utpote dum addit deformitatem novam peccati alterius generis : et tunc ponit actum moralem in specie : ut si quis accedat ad non suam, est peccatum castitati contrarium ; si vero accedat ad non suam alteriusque uxorem, adjungitur deformitas quæ contrariatur justitiæ, eo quod rem alienam usurpet. Sic quoque circumstantia efficit de veniali mortale.

5. Adhuc autem, peccatum mortale et veniale distincta sunt secundum perfectum et imperfectum. Perfectum autem in malo non fit imperfectum in malo per additionem malitiæ : et idcirco quamvis veniale fiat mortale per additionem mali, non tamen mortale fit veniale per additionem malitiæ ; imo pejus efficitur. Sed peccatum quod ex genere est mortale, fit veniale propter incomplementum sui actus, videlicet quia ratio et voluntas non perfecte acquiescunt : et sic mortale fit veniale.

ARTICULUS XCV.

1. An peccatum veniale causet in anima maculam. 2. De divisione ejus per lignum, fœnum et stipulam. 3. An homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. 4. An angelus bonus vel malus possint peccare venialiter. 5. An primi motus infidelium sint veniales. 6. Et utrum peccatum veniale possit esse cum solo originali peccato in aliquo.

1. MACULA igitur, juxta præinducta, est detrimentum nitoris seu decoris ex contactu immundi. Quemadmodum autem in corporalibus duplex est fulgor seu nitor, videlicet intrinsecus et perseverans, ex dispositione membrorum decenti ; et Quæstio 89.

alius extrinsecus, ex irradiatione alicujus clarificantis : sic in anima est duplex nitor, scilicet : habitualis, ratione caritatis et gratiæ ; alius autem est quasi exterior ex exercitio actuum. Peccatum ergo veniale primum nitorem non impedit, non enim caritati repugnat ; sed secundum diminuit, quoniam actum virtutum imperfectum constituit. Macula vero proprie nominat aliquid fixum in re maculata : et sic pertinet ad habitualis decoris diminutionem. Propter quod peccatum veniale proprie non causat in anima maculam.

2. Porro peccata venialia quæ se commiscent procurantibus et occupatis, desi-
I Cor. III, 12-15. gnantur per lignum, fœnum, stipulam ; non autem opera bona. Nam sicut lignum, fœnum, ac stipula colliguntur in domo, nec pertinent ad substantiam domus, sed ea manente possunt comburi ; sic peccata venialia esse possunt in homine bono, manente spirituali ædificio : et tamen pro illis peccatis homo patietur ignem purgatorii aut certe tribulationis præsentis, sicque salvus erit quasi per ignem. Spirituales vero homines, qui solis divinis occupantur, quamvis quandoque et sæpe venialiter peccent, non tamen prædicta superædificare creduntur : quoniam per frequentem elevationem mentis ad Deum et caritatis fervorem, talia consumuntur, nec manent in eis. Sed circa exteriora occupati, non tam ubertim, nec tam prompte neque ferventer ad Deum recurrere possunt. Ideoque ipsi prædicta superædificant, id est, admittunt, nec statim vel satis delent.

Ad prædicta autem tria, omnia venialia reducuntur peccata. Universa enim tribus comprehenduntur, secundum Philosophum primo Cœli et mundi, videlicet principio, medio, et fine. Ad lignum quippe, quod diutius durat in igne, pertinent quæ tenacius adhærent et puniuntur ; ad fœnum, quæ medio modo se habent ; ad stipulam vero, quæ levissima sunt atque citissime indulgentur.

3. Denique dicitur communiter, quod
A primus homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, quia non potuit aliquid agere quod ex genere veniale est, donec innocentiæ integritatem amitteret. Cujus ratio ponitur, quia peccatum veniale contingit, vel propter imperfectionem actus, ut in primis et subitis motibus, vel propter inordinationem circa ea quæ sunt ad ultimum finem : quorum utrumque est ex eo quod inferior pars non est perfecte superiori parti subjecta, videlicet, sensualitas rationi, et ratio deli-
B berationi secundum legem divinam. In primo autem parente, ut Augustinus testatur quartodecimo de Civitate Dei, erat firma atque infallibilis firmitas ordinis inferioris sub superiori, id est corporis sub anima, et sensualitatis sub ratione, quamdiu supremum hominis, id est intellectiva pars, mansit subdita Deo. Unde nulla inordinatio esse valebat in homine, nisi inciperet ab hoc quod supremum hominis, scilicet voluntas ac ratio, non subjiciebantur Deo : quod fit per
C peccatum mortale. Ideoque non potuit protoplastus homo peccare venialiter, nisi prius peccaret mortaliter.

4. Et multo minus angelus venialiter peccare potuit. Intellectus enim angeli non est discursivus a noto ad ignoti notitiam, sed intuendo principia conclusiones intelligit ; nec considerat conclusiones, nisi prout sunt in principiis. In appetibilibus autem finis est sicut principium in speculabilibus. Ea vero quæ sunt ad finem non appetuntur nisi in ordine ad
D aliquem finem. Angeli ergo circa media illa errare non possunt, sed solum circa finem : quod non est nisi per peccatum mortale. Et quemadmodum angeli boni non feruntur in ea quæ sunt ad finem, nisi in ordine ad debitum finem, unde nec venialiter peccare possunt ; sic dæmones non moventur seu feruntur in ea quæ ad finem sunt, nisi in ordine ad finem peccati superbiæ suæ. Propter quod in omnibus quæcumque ex propria voluntate faciunt, mortaliter peccant, etiam

si hominem ad risum moveant. Nihil enim quod videtur veniale agunt circa homines, nisi ut eos ad suam familiaritatem ac mortale peccatum inducant.

5. At vero primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, quia ut dictum est, sensualitas non est subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fit culpa mortalis. Item dignitas personæ non minuit, sed auget peccatum. Quum ergo primi motus fidelium non sint mortales, nec infidelium primi motus erunt mortales : imo peccatum eorum est levius peccato fidelium, quoniam per ignorantiam fit.

6. Præterea impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum peccato originali sine mortali. Nam priusquam annos discretionis attingat, defectus ætatis rationis usum impediens excusat a mortali, et multo fortius a veniali, si aliquid committatur quod ex suo genere est veniale. Sed mox quum usum rationis habere inceperit, non excusatur a culpa : imo primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso. Et si se ipsum ad debitum ordinaverit finem, consequitur per gratiam originalis peccati remissionem. Si vero se ipsum non ordinaverit ad debitum finem, peccat mortaliter, non faciens quod in se est ; nec ex tunc erit in ipso peccatum veniale sine mortali, nisi postquam per Dei gratiam totum fuerit ei indultum.

ARTICULUS XCVI.

1. *Utrum lex sit aliquid rationis.* 2. *De fine legis.* 3. *De causa legis.* 4. *De promulgatione legis.*

Quæstio 90. 1. LEX autem regula est atque mensura actuum, per quam aliquis ad agendum vel non agendum inducitur. Dicitur enim lex a ligando, quoniam obligat ad agendum. Quum ergo actuum humanorum mensura ac regula sit ratio, palam
A est quod lex aliquid rationis sit. In omni enim genere primum, regula est secundorum : quemadmodum unitas in ordine numerorum, motusque cœli in genere motuum.

2. Denique, sicut lex est aliquid rationis, sic in ratione est aliquid quod habet rationem principii respectu omnium aliorum. Primum namque principium in operabilibus, quorum est ratio practica, est ultimus finis, qui est beatitudo : et ergo hunc finem lex respicit, et ordinem
B pertingendi ad eum. Homo quoque particularis et privata ejus felicitas, comparantur ad totam communionem et felicitatem communem sicut pars ad totum, et imperfectum ad perfectum. Unde oportet, quod lex maxime spectet ad ordinem felicitatis ac boni communis. Nec aliqua legis præcepta habent rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Omnis ergo lex ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Isidorus, quod lex scripta est pro omnium communi utili-
C tate, et nullius privato commodo.

3. At vero, quoniam legis est ordinare aliquid in bonum commune, quod non pertinet nisi ad totam communitatem, vel publicam personam, vicem curamque communitatis gerentem ; idcirco condere legem non spectat nisi ad totam multitudinem aut publicam talem personam. Ait nempe Isidorus (et habetur in Decretis, distinctione 2) : Lex est constitutio populi in qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.

D 4. Quoniam vero legis est actus hominum regulare debito ordine secundum exigentiam finis quem intendit legislator; propterea pertinet ad legem ut aliis applicetur : quod esse non potest nisi aliis innotescat. Hæc autem notitia dicitur promulgatio legis. Itaque promulgatio ad legem requiritur si obligare fructificareque debet. Patet ergo quod lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam gerit rei publicæ promulgata.

ARTICULUS XCVII.

1. *De diversitate legis æternæ, et naturalis, ac humanæ, atque divinæ.* 2. *An sit tantum una lex divina.* 3. *An sit aliqua lex peccati.*

Quæstio 91. 1. CONSTAT itaque quod lex est dictamen practicæ rationis in principe communitatem gubernante. Deus autem universa disponit. Unde ratio gubernationis rerum in divina mente consistens, dicitur lex æterna. — Lex autem proprie nominat activum principium ad agendum dirigens. Potest tamen esse in aliquo dupliciter : primo, sicut in regulante ; secundo, sicut in regulato, et legem dirigentis participante. Omnia vero divinam legem participant, quia per ejus influxum ad proprios actus et fines naturalem inclinationem sortiuntur : specialiter autem rationalis creatura, quæ non solum a Deo dirigitur, sed etiam dirigit se et alia. Unde æternæ legis participatio atque impressio in anima, lex naturalis vocatur. C
Ps. iv, 7. De qua ait Psalmographus : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Per hoc enim lumen inter bonum et malum discernimus. Lex igitur naturalis aliud non est nisi participatio legis æternæ in rationali creatura. Irrationalia vero quoniam legem æternam non participant intellectualiter ; ideo impressio legis æternæ in ipsis non appellatur lex proprie. Præterea, sicut ratio speculativa ex primis ac indemonstrabilibus principiis elicit varias diversarum scientiarum conclusiones ; D sic ratio practica ex primis principiis operativis quæ ad jus seu legem naturalem respiciunt, tendit ad magis particularia, inquirendo et discutiendo quid in certis negotiis sit agendum. Hæ autem particulares dispositiones per rationem inventæ, dicuntur leges humanæ, observatis aliis quæ ad rationem legis concurrere dicta sunt. — Insuper, requiritur lex divina, per quam homo ad supernaturalem finem, qui est beatitudo
A æterna, ordinetur, et quæ hominem infallibiliter dirigat, et universa mala prohibeat, atque de his instruat quæ naturalem rationem transcendunt.

2. Denique lex divina dividitur per legem novam et veterem, non sicut per diversas species, sed sicut per perfectum et imperfectum, sicut dividitur homo per virum et puerum. Perfectio autem novæ legis supra veterem in tribus perpenditur. Nam vetus lex directe proponit ac spondet temporalia bona; sed lex Christi
B promittit cœlestia regna. Secundo, quia lex nova ordinat interiores affectus, vetus autem exteriorem excessum : unde dicitur, quod lex vetus prohibuit manum, nova autem cohibet animum. Tertio, quoniam lex vetus inducit ad obediendum divinis mandatis timore pœnarum ; sed nova hoc facit amore Spiritus Sancti, cujus gratia in veteri lege est figurata, in nova vero impensa.

3. Præterea lex dicitur carnis seu fomitis : de qua ait Apostolus, Video aliam Rom. vii, 23.
C legem in membris meis, etc. Lex enim essentialiter et active est in Deo et ratione, sed passive et participative inferioribus inest. Unde ipsa inordinatio naturæ sensibilis, quæ est ex destitutione gratiæ originalis justitiæ, dicitur lex carnis seu fomes : non in quantum inclinat ad malum ; sed prout constituta est ex lege divina, secundum rationem divinæ justitiæ, in pœnam originalis culpæ. Et a principio nativitatis per modum naturalis proprietatis innascitur.

ARTICULUS XCVIII.

De diversis effectibus legis.

QUONIAM ergo legis intentio est homines ad debitum communemque finem ordinate dirigere : constat quod primus effectus legis sit, homines bonos ac virtuosos efficere. — Amplius, lex datur per modum præcepti, quo applicatur ad actum. Actus autem sunt triplices. Quæstio 92.

Nam aliqui ex genere boni sunt, ut actus virtutum : et respectu horum est actus legis præcipere seu imperare. Alii sunt actus per se mali : et quoad hos effectus legis est vetare seu prohibere. Aliqui quoque sunt indifferentes actus : respectu quorum effectus legis est permittere. Punire vero est actus legis secundum quod quosdam inducit ad legis obedientiam, timore pœnarum.

ARTICULUS XCIX.

1. *Quid sit lex æterna.* 2. *An sit omnibus nota.* 3. *An sit omnis legis origo.* 4. *An necessaria ei subjiciantur.* 5. *et contingentia.*

Quæstio 93. 1. SICUT præterea in omni artifice ratio quædam est secundum quam producit rem artificialem, sic in gubernatore est quædam ratio ordinis agendorum per eos qui sibi subjiciuntur. Et sicut ratio in mente artificis dicitur ars atque exemplar artificialium, sic ratio in animo gubernantis lex nominatur. Deus autem est omnium conditor et gubernator. Ideo sicut ratio divinæ sapientiæ dicitur idea, exemplar et ars, in quantum per eam omnia facta sunt; sic dicitur lex æterna, secundum quod est universorum directiva. Unde lex æterna aliud non est nisi ratio divinæ sapientiæ prout est directiva actionum ac motuum omnium creaturarum. Et quoniam lex ad rationem pertinet, ideo appropriatur Verbo Dei, quod est emanatio paterni intellectus.

2. Porro Augustinus ait, quod divinæ legis notio nobis impressa est. Pro cujus intellectu advertendum, quod aliquid dupliciter potest agnosci, scilicet in se ipso, et in suo effectu. Lex ergo æterna in se, secundum quod est in mente divina, non cognoscitur nisi a Beatis, qui divinam essentiam cernunt; sed in suo effectu, omni rationali creaturæ aliqualiter innotescit. Omnis enim hujusmodi creatura veritatem quodammodo naturaliter cognoscit, saltem primorum principiorum legis naturalis. Omnis autem agnitio veritatis, est quædam irradiatio ac participatio incommutabilis atque divinæ veritatis, quæ est lex æterna.

3. At vero omnis lex secundaria et creata, a lege divina derivata exemplataque est. Semper enim in causis ordinatis, inferiora non agunt nisi secundum directionem ac legem seu exigentiam superioris. Et lex principis derivatur ad infimos per medios coadjutores, qui primi principis regulam imitentur. Unde Augustinus in libro primo de Libero arbitrio asserit, quod in temporali lege nihil est justum atque legitimum nisi ex æterna lege derivatum.

4. Adhuc autem, quum lex sit aliorum quæ fieri possunt directiva; ideo sicut universa post Deum a Deo fluxerunt, sic ejus gubernationi subduntur : et sic necessaria subjiciuntur legi divinæ. Sola autem divina essentia, quum fieri nequeat, legi æternæ non subditur : quin potius est ipsa substantialiter lex æterna.

5. Insuper, Deus omni creatæ naturæ actuum suorum principia dedit, quæ divino intellectui parent. Et ideo dicitur Deus omni creaturæ præcipere, quoniam divinæ conceptioni omnis natura et virtus creata naturaliter subest atque obedit. Et ergo contingentia æternæ legi subduntur.

ARTICULUS C.

1. *Quid sit lex naturalis.* 2. *De præceptis ejus.* 3. *Utrum omnes actus virtutum sint de naturali lege.* 4. *An sit una apud omnes.* 5. *An sit mutabilis.* 6. *Et an queat a mente humana deleri.*

1. NON est autem idem, id quo aliquis agit vel constituit, et quod constituitur. Habitus vero est principium quo aliquis agit; sed lex (secundum præinducta) est aliquid per rationem constitutum, quemadmodum propositio opus est rationis. Lex ergo naturalis non est Quæstio 94.

essentialiter habitus, sed improprie, prout illud dicitur habitus, quod habitu tenetur : sicut fides vocatur, quod fide servatur. Hoc igitur modo lex naturalis est habitus, in quantum legis naturalis præcepta quandoque a ratione considerantur actualiter; quandoque vero sunt solum præcepta in anima habitualiter. Sic quoque principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quædam quorum est habitus.

2. Amplius, sicut primum quod cadit in intellectus apprehensione est ens; sic bonum est quod primo cadit in apprehensione rationis practicæ, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens operatur propter finem, qui habet rationem boni. Primum ergo principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni : quæ est, quod bonum est quod omnia appetunt. Unde legis naturalis primum præceptum in quo omnia fundantur, est : quod bonum est prosequendum et malum fugiendum. Ex quo sequitur, quod omnia illa sint secundum legem naturalem prosequenda vel vitanda, quæ practica ratio concipit sub ratione boni aut mali. Et quoniam bonum habet rationem finis, et malum rationem contrarii : ideo universa ad quæ habet homo naturalem inclinationem, concipit sub ratione boni et ut prosequenda ; opposita quoque eorum, ut mala atque vitanda. — Propterea secundum ordinem naturalium inclinationum, est ordo præceptorum legis naturalis. Primo autem, inest homini naturalis inclinatio ad bonum secundum naturam, in qua cum omnibus rebus communicat, ut scilicet appetat sui esse conservationem. Et hoc modo pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, atque contrarium impeditur. Secundo, inest homini naturalis inclinatio secundum naturam, in qua cum ceteris animalibus communicat. Et sic est homini naturalis lex conjunctionis maris et feminæ, et educationis prolis. Tertio, inest homini inclinatio naturalis, secundum id quod homini proprium est, id est secundum rationem. Et ita naturalia homini appellantur, ad quæ ratio naturalem ordinem habet, ut est veritatis cognitio, ignorantiæ odium. Et quia homo est naturaliter animal sociale, id est in societate conversans, naturale est ne alios offendat cum quibus sibi conversari incumbit. Sic ergo præcepta legis naturalis sunt plura, quamvis sunt unum per reductionem ad unum principium.

3. Porro de actu virtutum dupliciter loqui contingit. Primo, secundum esse morale, videlicet in quantum est actus virtuosus : et sic omnes actus virtutum sunt naturales, secundum Damascenum. Naturale enim est homini, secundum rationem agere. Agere autem secundum rationem, est ordinate virtuoseque agere. Secundo, quantum ad esse propriæ speciei : et sic non omnes actus virtutum sunt ex naturali inclinatione seu naturales, vel de lege naturæ. Multa namque virtuose fiunt ad quæ natura primitus non inclinavit, sed ratio adinvenit.

4. Denique lex naturalis una est apud omnes, quantum ad sua communia ac prima principia. Sed quantum ad particularia jura, quæ quasi quædam conclusiones eliciuntur ex primis principiis practicæ rationis, non est eadem apud omnes. Quum enim ratio practica versetur circa contingentia, quanto magis ad particularia descendit, tanto cognitio est incertior atque difformior : quia major mutabilitas atque diversitas invenitur in talibus, et sic commune principium sæpe instantiam patitur propter particularium conditionum veritates : ut quod petenti reddantur deposita, de lege naturali est justum ; sed in determinato casu id non expedit, ut si quis vellet adeptis depositis bonum commune impugnare, vel simile aliquid facere. Et quo magis descenditur ad particularia, eo lex est magis incerta, et apud alios aliosque diversa. Ratio vero speculativa quum sit circa necessaria, eamdem

habet veritatem apud omnes in communibus suis principiis et in conclusionibus, quamvis non sit omnibus æque nota.

5. Insuper, eo modo quo lex naturalis est una apud omnes, sic est etiam immutabilis, scilicet quoad communia sua principia. In particularibus autem legibus ex communi deductis, quandoque sed raro, habet instantiam ac mutationem, propter singularem casum occurrentem. Verumtamen lex naturalis potest perfici, per additionem tam legis divinæ quam humanæ : imo multa sunt addita humanæ vitæ utilia supra legem naturalem. Quod autem in quibusdam hominibus lex naturalis ita mutatur vel obtenebratur, est ex depravatione rationis per passionem vel malam consuetudinem, seu vitiosam naturæ habitudinem : quemadmodum olim apud Germanos latrocinium non reputabatur iniquum (quod tamen manifeste est contra naturalem legem), ut refert Julius Cæsar in libro de Bello Gallico.

6. At vero lex naturalis, quantum ad sua communissima præcepta atque principia, quæ omnibus naturaliter nota sunt, aboleri a cordibus hominum nullatenus valet, quantum ad habitualem notitiam ; sed quoad actualem applicationem circa aliquod particulare agendum, potest deficere propter passionem aliquam, vel aliam causam actum rationis impedientem. Quantum vero ad particularia præcepta seu jura, quæ sunt velut conclusiones legis communis, deleri potest per persuasionem sinistram, vel pravam consuetudinem : sicut etiam apud aliquos vitia contra naturam non æstimabantur illicita, ut apud Italos.

ARTICULUS CI.

1. *De utilitate legis humanæ.* 2. *De ejus origine.* 3. *De qualitate ejus.* 4. *De ejus divisione.*

Quæstio 95. 1. QUAMVIS itaque insit hominibus naturalis aptitudo, seu quædam habitualis inchoatio ad virtutes, perfectio A tamen et complementum virtutum non acquiritur nisi per industriam et exercitium. Quidam autem sunt bonæ naturæ, complexionis ac indolis : et isti sine pœnis et metu induci possunt ad bona, et a malis averti, per parentes vel alios privatos familiares. Aliqui vero inveniuntur protervi atque ad malum proclives et fervidi. Hos autem necesse est a malis compesci, et ad vitam virtutum induci per vim et metum, seu comminationem pœnarum. Talis autem disciplina vocatur lex B humana. Unde constitutio legum necessaria exstitit. Nam teste Philosopho, primo Politicæ, sicut homo virtute ordinatus, est optimum animal, sic si a lege separetur atque justitia, est omnium animalium pessimum. Homines quoque bene dispositi, melius inducuntur ad bonum voluntaria monitione quam coactione.

2. Denique in rebus humanis est aliquid justum, in quantum secundum rationem consistit. Lex autem naturæ est prima regula rationis. Ideoque omnis lex huma- C nitus adinventa, in tantum participat de ratione legis, in quantum a lege naturali derivatur. Et si ab ea discordet in aliquo, non erit lex, sed legis corruptio.

3. At vero ea quæ ordinantur ad finem, oportet determinari secundum proportionem ad finem ; ea quoque quæ ab alio recta mensurataque sunt, necesse est disponi secundum convenientiam ac proportionem ad regulam. Quum ergo lex humana utrumque contineat (est enim ordinata ad finem, videlicet utilitatem humanam ; D et est regula quædam secundum altioris regulæ, puta divinæ ac naturalis legis, directionem mensurata); idcirco Isidorus ponendo qualitates seu conditiones legis ait : Oportet ut lex religioni congruat, in quantum videlicet proportionatur legi divinæ ; item, quod saluti proficiat, secundum quod correspondet utilitati humanæ. Aliæ vero conditiones quas ponit, reducuntur ad istas. Dicit enim : Erit lex honesta, scilicet ut sit religiosa; justa, et hoc, ut secundum rationem procedat; possibilis, qua-

tenus ferri a subditis possit. Addit quoque quod sit secundum consuetudinem patriæ, et loco et tempori congruat.

4. Præterea, secundum varia quæ ad rationem legis humanæ concurrunt, multis modis dividitur. Primo enim requiritur ad legem humanam quod derivetur a lege naturali. Et quantum ad hoc, dividitur jus positivum : in jus gentium, ad quod spectant conclusiones deductæ ex lege naturæ communi ; et in jus civile, ad quod pertinent particulares determinationes juris naturalis ad certam materiam, prout quælibet civitas aliquid accommodum sibi determinat. Secundo, exigitur ad legem humanam quod ordinetur ad bonum commune. Et sic dividitur : in legem eorum qui spiritualiter præsunt, ut sacerdotes ; et eorum qui temporaliter præsident, quemadmodum principes. Tertio, exigitur quod instituatur a principe. Et sic variantur leges secundum diversa regimina principum, scilicet regis, vel senatus, aut consulum. Quarto, oportet quod sit dirigens actus humanos. Et sic distinguuntur leges secundum ea de quibus dantur : ut dicitur lex Julia de adulteriis, lex Cornelia de sicariis, non propter auctores, sed propter materias.

ARTICULUS CII.

1. *Utrum lex humana sit ponenda in communi.* 2. *An habeat omnia vitia prohibere,* 3. *et omnium virtutum actus ordinare.* 4. *An necessitatem imponat in foro conscientiæ.* 5. *An omnes homines ei subdantur.* 6. *An liceat exsistenti sub lege agere præter verba legis.*

Quæstio 96. 1. Et quoniam finis legis ad bonum commune refertur, videlicet utilitatem communem, ut dictum est : decet ut lex humana in communi ponatur secundum proportionem sui finis ad quem ordinatur. Bonum autem commune constat ex multis : nam plures personæ requiruntur ad ipsum ; et quod diversi diversa A agant officia ; et ut bonum intentum diu duret. Idcirco lex multa concernit secundum personas, ac tempora, atque negotia. Privilegia autem, secundum Philosophum, sunt quædam particulares leges, eo quod certas personas respiciant.

2. Amplius, quum sit lex quædam mensura ac regula actuum, debet esse mensuratis per eam homogenea, id est unius rationis, secundum Philosophum decimo Primæ philosophiæ. Diversa namque diversis mensurantur. Oportet ergo legem B dari secundum proportionem conditionemque hominum quibus præstatur. Nam, ut dictum est, secundum Isidorum, lex debet esse possibilis secundum naturam, et consuetudinem patriæ. Facultas autem et modus operandi, ex interiori dispositione dependent. Sicut enim viro et puero non sunt eadem possibilia nec proponenda, sic perfecto in virtutibus et imperfecto non sunt eadem possibilia aut proponenda. Sed multa permittuntur in uno quæ prohibentur in alio, propter diversam ca- C pacitatem eorum. Lex vero humana proponitur populo communi, cujus major pars est imperfecta in virtutibus : et ideo non prohibet omnia vitia, a quibus perfecti abstinent ; sed graviora duntaxat, a quibus multitudo abstinere potest : præsertim quæ sunt aliorum nocumenta, sine quorum coercitione vita socialis humana stare in pace non valet, quemadmodum furta, homicidia, etc. Si autem lex humana omnia mala vetaret, multa pejora contingerent.

D 3. Præterea species virtutum distinguuntur per objecta : omnium autem virtutum objecta referri possunt ad bonum commune, vel privatum. Lex autem ad bonum commune ordinatur : potest ergo præcipere de omnium virtutum actibus. Sed lex humana non præcipit de omni actu virtutum, sed solum de illo qui ordinabilis est ad bonum commune immediate vel mediate. Unde sicut non prohibet omnes actus vitiosos, sed quosdam singulorum vitiorum ; sic nec præcipit de omni

actu omnium virtutum singularum, sed de aliquibus actibus singularum virtutum.

4. Adhuc, lex humana si justa est, obligat in foro conscientiæ, eo quod ab æterna lege procedat. Et dicitur lex justa : tam ex fine, dum ordinatur ad bonum commune, quam ex auctore, quando videlicet potestatem legislatoris non excedit ; et item ex forma, ut scilicet detur secundum proportionem possibilitatemque hominum.

Leges quoque dicuntur injustæ dupliciter. Primo, secundum contrarietatem ad bonum humanum, modo nunc dicto : ut quum finis legislatoris est malus, utpote cupiditas ; vel forma inepta, dum onera communitatis inæqualiter dispertiuntur in singulas communitatis personas ; vel si lex facultatem dantis transcendat. Secundo, dicitur lex humana injusta propter contrarietatem ad bonum divinum, ut leges tyrannorum a fide christiana avertere studentium. Hæ ergo leges non sunt vere leges, sed quædam violentia, secundum Augustinum. Et leges primo modo non sunt servandæ, nec obligant in foro conscientiæ, nisi propter scandalum, vel perturbationem vitandam : ob quam causam oportet quandoque proprio juri cedere. Sed leges secundo modo injustæ, nullo modo servandæ sunt. Magis enim oportet obedire Deo quam homini.

5. Porro lex duo habet. Primo enim habet regulare actus humanos. Et secundum hoc, omnes qui subjecti sunt potestati, subduntur et legi quam fert potestas : qui scilicet non sunt de alterius principis potestate vel regno, nec superiori lege reguntur. Qui enim superiori lege regitur, non subditur inferiori quantum ad illa quæ lex superior continet. Secundo, habet lex vim coactivam. Et quoad hoc, nec princeps, nec virtuosi, nec spirituales, legi subduntur, sed solum mali. Boni enim ex proprio motu bene agunt ; sed mali coactione egent. Princeps quoque si superiorem judicem non habet, non cogitur lege.

A 6. Denique, quum lex ordinetur ad bonum commune, si in casu observatio legis sit bono communi damnosa, tunc lex non est servanda secundum tenorem verborum, sed secundum intentionem legislatoris. Et si periculum imminens ex observatione legis sit subitum et apertum, tunc necessitas habet dispensationem annexam : et licet cuilibet legem interpretari ; alias non licet nisi superioribus, quibus conceditur potestas dispensandi in legibus. Hujus exemplum potest sic poni : Si lege
B sancitum esset, ut civitatis obsessæ portæ sint clausæ, hoc ut communiter expedit. Sed si adversarii insequantur cives civitatis obsessæ, ex quibus bonum civitatis dependet ; tunc portæ essent aperiendæ, quia nec hoc est contra intentionem legis, sed pro ea.

ARTICULUS CIII.

1. *An lex humana sit mutabilis.* 2. *An occurrente aliquo meliori, semper sit mutan-*
C *da.* 3. *An per consuetudinem deleatur, et an consuetudo obtineat vim legis.* 4. *An etiam legis humanæ usus per dispensationem rectorum mutabilis sit.*

1. EST igitur lex humana dictamen ra- Quæstio 97.
tionis, quo diriguntur actus humani. Duplici ergo ex causa potest mutari. Primo, ex parte rationis. Ratio enim humana procedit de imperfecto ad perfectum. Et ideo primi legislatores non poterant tam perfectas tradere leges, ut posteri. Un-
D de posteriores aliquid addere potuerunt, atque perficere leges priorum : quemadmodum etiam priores philosophi aliquam veritatem in speculativis scientiis, quamvis imperfectam, invenerunt, quæ per posteriores philosophos aucta perfectaque est. Secundo, ex parte hominum, quorum conditiones et status mutabiles sunt. Et ergo secundum congruentiam loci ac temporis leges mutantur.

2. Denique, quum ipsa legis mutatio sit secundum se detrimentum inducens com-

munis salutis (nam ad observantiam legis A plurimum confert consuetudo); propterea lex humana non est mutanda, nisi ex alia parte tantus profectus nascatur ad minus ex legis mutatione, quantum detrimentum inducit ejus mutatio. Hoc autem non est, nisi evidentissima et maxima utilitas oriatur ex legis novæ statuto; vel quia ipsa lex manifestam iniquitatem includit, aut multis nociva exsistit. Ideo Jurisperitus dicit : In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab illo quod diu æquum visum B est. Videmus enim quod ea quæ contra consuetudinem fiunt, quamvis sint leviora, tamen graviora videntur.

3. Porro lex omnis a voluntate et ratione progreditur. Lex enim naturalis et divina a voluntate rationali summi Regis emanat; lex autem humana, a voluntate hominis ratione mensurata atque directa. Sicut vero conceptus rationis insinuatur per verba, ita et per facta : hoc namque quisque videtur eligere, quod opere implet. Ideoque sicut lex humana mutatur C per verba, ita per opera, potissime quæ sæpe iterantur, quæ etiam consuetudinem causant. Et ergo consuetudo legem delet, et legis vim habet. Unde Augustinus dicit : Instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores divinarum legum, ita contemptores consuetudinum sunt coercendi. Istud tamen non debet intelligi de lege divina vel naturali, nec de lege humana perfecta. Non enim consuetudo prævalet legi, quamdiu prima legis ratio manet, et eadem dispositio atque D possibilitas subditorum.

4. Adhuc autem, dispensatio proprie designat commensurationem alicujus communis ad singula. Nam gubernator domus dicitur dispensator, in quantum unicuique tribuit cum debita mensura ac pondere. Præceptum autem commune legis quandoque proportionatum non est huic vel huic personæ, sed periculum immineret si ab ea observaretur. Oportet ergo aliquem esse qui ordinet quid unicuique competat. Nec hoc decet unicuique indifferenter committi, sed superiori prælato, nisi in subito atque evidenti periculo. Et ergo dispensatio legis et præcepti communis committitur præsidenti, qui considerare tenetur quid unusquisque ferre patique valeat.

ARTICULUS CIV.

1. *An lex vetus sit bona.* 2. *An data sit a Deo.* 3. *An mediantibus angelis.* 4. *An data sit omnibus.* 5. *An omnes obliget.* 6. *Et an tempore apto data fuerit.*

1. LEX autem ostenditur bona ex hoc, quod rationi consonat : sicut doctrina est bona, quæ consonat veritati. Lex autem vetus rationi consonat, et vitia prohibet : est ergo bona. Sed bonum dicitur aliquid dupliciter, scilicet perfecte, et imperfecte. In his vero quæ ordinantur ad finem perfectum, illa sunt imperfecta, quæ per se non possunt ad ipsum finem perducere; perfecta vero, quæ possunt. Ad finem autem legis divinæ, qui est beatitudo æterna, perduci homo non valet nisi per gratiam. Lex vero vetus non contulit gratiam : Lex enim per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Et ergo lex vetus est imperfecta. Nova vero lex est perfecta. Dicitur autem lex vetus dedisse præcepta non bona, quantum ad præcepta cærimonialia, quæ gratiam non continebant.

Quæstio 98. — *Joann.* I, 17. — *Ezech.* XX, 25.

2. Denique lex vetus a Deo vero est data. Inducit enim ad Christum dupliciter, scilicet perhibendo testimonium de ipso, et disponendo ad ipsum per aversionem populi ab idololatria.

3. Et quoniam lex vetus imperfecta est respectu novæ legis; ideo decuit, ut sicut nova data est per Filium Dei, sic vetus daretur per ministerium angelorum. Actio enim principalis atque finalis ad superiorem spectat. Et iterum, secundum Dionysium, illuminationes divinæ deferuntur ad nos per angelos.

4. Causa autem cur Deus populo Judæorum veterem legem dedit, fuit ex sola bonitate: et quia Christus ex illo populo erat nasciturus : propter quod decuit illum populum speciali gratia et sanctitate pollere, propter reverentiam Christi.

5. Insuper, ad observantiam veteris legis solus populus Judæorum obligabatur, quoniam ex illo Christus nasci elegit. Unde Dionysius ait nono capitulo de Hierarchia cœlesti, quod multi gentilium per angelos ad Deum reducti sunt. Sciendum tamen, quod lex vetus erat manifestatio legis naturæ, et aliqua superaddebat. Quantum ergo ad primum, omnes homines tenebantur ad eam, non in quantum præcepta naturalis legis erant præcepta veteris legis, sed in quantum erant præcepta legis naturæ. Quantum vero ad præcepta adjuncta, alii non tenebantur ad eam.

6. Amplius, convenienter data est lex vetus tempore Moysis, ad convincendam et reprimendam humani cordis superbiam. De duobus enim homo potissime superbivit, videlicet de scientia et potentia : de scientia quidem, quasi naturalis ratio ei sufficere posset ; de potentia quoque, quasi per propriam potestatem legem implere posset. Horum autem utrumque manifeste apparuit esse falsum tempore Moysis : et ergo tunc opportunissime data est lex, tam in adjutorium bonis, quam in convictionem malignis.

ARTICULUS CV.

1. *Utrum lex vetus contineat præcepta multa.* 2. *An et moralia.* 3. *An etiam cærimonialia.* 4. *An judicialia quoque.* 5. *An prætérea aliqua alia.* 6. *Et qualiter lex induxerit ad horum observantiam præceptorum.*

QUÆSTIO 99. 1. LEX autem, juxta præhabita, ordinat actus humanos ad debitum finem, dando præcepta per quorum adimpletionem finis acquiritur. Quum ergo per multos actus variasque observantias homo ordinetur et perducatur ad ultimum fi- A nem : constat quod lex vetus multa præcepta continuit ; sed lex una fuit, propter ordinem ad unum finem.

2. Continebat ergo lex vetus quædam præcepta moralia, quæ sunt de lege naturali, scilicet decem præcepta Decalogi. Per illa enim efficitur homo Deo consimilis atque amabilis. Lex enim divina ad Dei amicitiam maxime ordinatur. Præcepta vero dicuntur moralia, quæ immediate sunt de actibus virtutum, per quas fit homo bonus atque perfectus, et per consequens B Deo similis et dilectus. Et quoniam ratio hominis per peccatum obscurata fuit, ita quod naturalem legem reliquit, ad idololatriam et alia turpissima vitia declinando, necessarium fuit hominibus ut per legem scriptam lex naturalis renovaretur.

3. Præterea ordinatur homo ad Deum non solum per interiores latriæ actus, ut sunt credere, sperare, amare ; sed etiam per exteriores, quibus homo divinam servitutem profitetur : et ad tales actus cærimonialia ordinantur præcepta. Conve- C niens ergo fuit, in veteri lege præcepta cærimonialia dari. Et dicitur cærimoniale (secundum quosdam) a Cerere, quæ erat dea frugum terræ : quoniam ex frugibus terræ oblationes fiebant.

4. At vero, sicut communia legis præcepta de cultu divino determinantur per præcepta cærimonialia; sic præcepta communia de observatione justitiæ inter homines determinantur per præcepta judicialia.

Tria ergo præcepta dari oportuit in le- D ge veteri, videlicet : moralia, quæ sunt de actu virtutum ; cærimonialia, quæ sunt determinationes cultus divini ; et judicialia, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines conservandæ.

5. Præcepta igitur sunt de his quæ sunt agenda. Et ponuntur in lege antiqua, non solum pertinentia ad præcepta, sed etiam aliqua spectantia ad illa per quæ homo inducitur ad observantiam præcepti. Hæc autem sunt duo, videlicet auctoritas præceptoris, et merces quæ datur pro ope-

re. Ideoque in lege ponuntur quædam ad A Dei majestatem spectantia, et quædam quæ sunt præmia beatitudinum. Omnia autem divinæ legis præcepta, justificationes dici possunt, eo quod sint exsecutiones divinæ justitiæ.

6. Præterea convenienter in veteri lege temporales promissiones proponuntur. Sicut enim in scientiis præmissæ proportionantur capacitati discipuli ; sic in operabilibus pœnæ et præmia quæ ad observantiam præceptorum inducunt, proponenda sunt secundum dispositionem et B qualitatem eorum quibus præstantur præcepta. Lex autem vetus imperfecta erat, in comparatione ad legem gratiæ. Et ergo data est populo imperfecto, respectu perfectionis quæ conferenda fuit per Christum. Imperfectorum vero statui competit, ut per temporalia bona excitentur ad obedientiam divinorum : quemadmodum pueri induci solent puerilibus quibusdam *Hebr.* v, 14. munusculis ad aliquid peragendum. Perfectorum autem est solidus cibus, id est spirituale exercitium. Hæc tamen tempo- C ralia non sunt eis promissa tanquam finalia bona, sed ut ea ad divina referrent.

ARTICULUS CVI.

1. *An omnia veteris legis præcepta moralia sint de lege naturæ.* 2. *An sint de actibus omnium virtutum.* 3. *An reducantur ad decem præcepta Decalogi.* 4. *De numero quoque eorum,* 5. *ac ordine eorum.*

QUÆSTIO 100. 1. OMNIA denique præcepta moralia veteris legis pertinent ad legem naturæ, seu naturalem rationem. Præcepta enim moralia ab aliis differunt per hoc, quod sunt de his quæ per se ad bonos mores respiciunt. Mores vero humani dicuntur in ordine ad rationem, quæ est proprium actuum humanorum principium. Unde mores nominantur boni, qui rationi concordant, et mali, qui discordant. Sicut vero omne judicium rationis speculativæ procedit a principiis naturaliter notis, sic omne judicium practicæ rationis a notitia primorum principiorum ejus naturaliter notorum progreditur, ut dictum est. Verumtamen præcepta moralia non sunt æqualiter ex primis principiis naturalis practicæ rationis manifesta. Quædam enim statim audita cunctis patescunt : quemadmodum de honoratione parentum, de non faciendo furto. Quædam vero majori consideratione indigent et approbatione sapientium : ut illud, Co- *Lev.* xix, 32. ram cano capite surge. Aliqua vero indigent directione illuminationis divinæ : ut de non faciendo conflatili aut sculptili.

2. Denique lex divina proponit præcepta de actibus omnium virtutum. Ordinat enim hominem ad Deum. Homo autem ad Deum reducitur per operationes potentiarum animæ, in quibus imago Dei in ipso relucet. Et ergo virtutum intellectualium atque moralium actiones jubentur. Sed quædam jubentur ut omnino ad salutem necessaria, quæ proprie vocantur præcepta : sicut de non faciendo adulterio vel homicidio. Aliqua vero præcipiuntur quasi utilia et conferentia ac disponentia ad obediendum primis præceptis : ut illud Exodi, Si pignus acce- *Exod.* xxii, 26. peris a proximo tuo vestimentum, ante solis occasum reddas ei, atque similia.

3. Porro præcepta Decalogi ab aliis legis præceptis distincta sunt, quoniam Deus ea per se ipsum proposuit, quia et naturali rationi ea inscripsit. Alia autem præcepta proposuit per Moysen. Præceptum D vero de observatione sabbati, quantum ad temporis determinationem, pertinet ad præcepta cærimonialia. Præcepta quoque judicialia sunt de actibus atque negotiis hominum. Cærimonialia vero concernunt cultum divinum. Omnia ergo præcepta moralia reducuntur ad decem præcepta Decalogi. Nam præcepta quæ de se manifesta sunt, quasi communia quædam principia ex quibus alia velut conclusiones eliciuntur, continentur in illis decem præceptis sicut principia in conclusionibus :

ut illud, Nulli malum est faciendum, et A de dilectione Dei ac proximi.

4. Insuper, decem præceptorum tria spectant ad Deum, scilicet tria prima; alia septem ordinantur ad proximum. Quod autem Deus præcepit non fieri imagines, non præcepit absolute, sed secundum hoc quod non colantur. Nam in tabernaculo Deus jussit imaginem Seraphim fieri, ut
Exod. xxv, 18. dicitur Exodi vicesimo quinto. Tria autem debet subjectus suo prælato, videlicet fidelitatem, reverentiam, et famulatum. Ad fidelitatem ergo Dei respicit B primum mandatum, quo dicitur, Non habebis deos alienos; ad reverentiam vero secundum, quum dicitur, Non assumes nomen Dei tui in vanum; ad famulatum autem, quo dicitur, Memento ut diem sabbati sanctifices, videlicet in memoriam beneficiorum Dei, et maxime creationis rerum.

5. Convenienter etiam ordinantur præcepta. Primo enim dictat ratio naturalis, Deo esse adhærendum : ad quod tria præcepta quodam ordine inducunt : nam primo oportet esse fidem ad Dominum; C secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Deinde, post Deum maxime obligatur homo parentibus, et deinde aliis secundum ordinem quemdam.

ARTICULUS CVII.

1. *De modo condendi præcepta.* 2. *An præcepta sint dispensabilia.* 3. *An modus servandi ea sit in præcepto.* 4. *De distinctione aliorum præceptorum moralium.* 5. *Et utrum præcepta moralia veteris legis justificarent.* D

1. CONVENIENTER demum ordinantur præcepta, quippe quæ a summa ratione, id est divina sapientia, data sunt. Semper autem sub præcepto affirmativo intelligendum est præceptum negativum oppositum. Non autem semper sub negatione potest intelligi affirmatio contraria : quia negatio ad plura extendit se quam affirmatio.

2. Præcepta autem Decalogi sunt indispensabilia. Tunc enim dispensatio habet locum, quando occurrere potest aliquis casus, in quo si servaretur præceptum legis, fieret contra intentionem legislatoris. Præcepta vero moralia continent ipsam boni communis conservationem, ordinem quoque justitiæ atque virtutis, tam quoad Deum, quam inter homines. Dispensari ergo non possunt. Modus tamen servandi ea, quantum ad auctoritatem Dei, est mutabilis.

3. Consistit denique modus virtutis in tribus, secundum Philosophum secundo Ethicorum. Primo, ut homo operetur sciens : quæ enim per ignorantiam fiunt, per accidens fiunt. Et quoad hoc, modus virtutis est in præcepto secundum legem divinam atque humanam. Secundo, ut volens et eligens agat. Et sic modus virtutis cadit sub præcepto divino, non autem humano. Lex namque humana non judicat eum qui vult occidere, sed qui occidit. Utrumque vero judicat Deus. Tertio, ut firme et immobiliter, id est ex habitu, faciat. Et sic neque sub præcepto divino neque humano cadit virtutis modus. Nulla enim lex judicat eum qui debitum honorem impendit parentibus, licet non habeat habitum pietatis. — Insuper, modus caritatis secundum se consideratus cadit sub præcepto; sed considerando caritatem prout est aliarum virtutum forma et finis, sic non cadit modus ejus sub præcepto. In hoc enim præcepto, Honora patrem, etc., non includitur ut hoc fiat ex caritate, quamvis sine caritate non sit meritorium.

4. Sunt quoque, ut dictum est, quædam præcepta moralia, non omnibus, sed solis sapientibus manifesta ex naturali ratione. Et ista superadduntur a Deo per Moysen decem præceptis, et reducuntur ad ea.

5. Præcepta etiam veteris legis disponebant ad gratiam Christi. Sed quoniam præcepta et sacramenta veteris legis non continebant gratiam, ut ea quæ in nova sunt lege; propterea non justificabant, sicut nunc, habitum justitiæ inducendo, loquendo de habitu infuso.

ARTICULUS CVIII.

1. *Quæ sit ratio præceptorum cærimonialium.* 2. *An sint figurativa.* 3. *An sint multa.* 4. *Et de distinctione ipsorum.*

Quæstio 101. 1. SICUT autem præcepta judicialia determinant præcepta moralia quoad hominem, sic præcepta cærimonialia determinant ea per comparationem ad Deum, assignando exteriores ritus Deum colendi.

2. Et quoniam in veteri Testamento veritas erat obscura respectu veritatis in Evangelio propalatæ, quemadmodum veritas Evangelii obscura est per comparationem ad notitiam veritatis in patria; idcirco præcepta cærimonialia veteris legis figurabant veritatem per Christum propalandam, sicut et modo exterior cultus novæ legis designat veritatem adipiscendam in patria.

3. Congruum insuper fuit in lege veteri præcepta cærimonialia multiplicari : quatenus per eorum occupationem mali retraherentur ab idololatriæ cultu, ad quam pronissimi erant; boni vero per ea ad Christum disponerentur, ac divinis assuescerent.

4. Dividuntur præterea cærimoniæ veteris legis : in sacramenta, per quæ populus ad Dei cultum consecrabatur; in sacra quoque, quæ sunt instrumenta ministrandi Deo, quemadmodum vasa, tabernaculum; et in observantias, quæ spectabant ad specialem conversationem colentium Deum; et in sacrificia, in quibus Dei cultus consistit exterior.

ARTICULUS CIX.

1. *Utrum præcepta cærimonialia habeant causam.* 2. *Qualem causam habeant.* 3. *De causa sacrificiorum.* 4. *De causa sacrorum.* 5. *De causa sacramentorum.* 6. *De causa observantiarum.*

Quæstio 102. *Rom.* XIII, 1. 1. PORRO quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Quæ autem ordinata sunt, ad finem aliquem ordinantur, et habent me-A dia perveniendi ad finem proportionata. Licet ergo præcepta cærimonialia in se parvam vel nullam causam habebant, tamen per relationem et finem causam habebant.

2. Porro finis præceptorum cærimonialium fuit duplex. Unus erat cultus Dei pro tempore illo : et quantum ad hoc, habebant causam litteralem, videlicet ut retraherent homines ab idololatria, et divinorum memoriam beneficiorum inducerent, excellentiam quoque divinæ maje-B statis ostenderent. Alius finis erat, ut Christum figurarent : et sic habebant causas figurales ac mysticas.

3. Ex eo autem quod cærimoniæ ordinabantur ad præsentem Dei cultum pro tempore illo, una est causa sacrificiorum et oblationum veteris legis, ut homo recognosceret se omnia a Deo habere, et omnia in Deum referenda sicut in ultimum finem; secunda causa fuit, ut retraherentur a sacrificiis idolorum. Sed in quantum cærimoniæ figurabant Christum, C sic causa omnium sacrificiorum atque oblationum fuit figuratio passionis et immolationis qua Christus semetipsum pro nobis Deo in cruce voluntarie obtulit. Et in hoc, omnia sacrificia consummantur : unde et ipsum solum est frequentandum. — Sciendum vero, quod non nisi tria genera animalium quadrupedum offerebantur Deo in sacrificio, scilicet boves, oves, et capræ. Omnia enim alia animalia præter ista offerebant idololatræ diis suis. Et apud Ægyptios ista animalia erant D abominabilia. Propter quod Moyses Pharaoni dixit : Abominationes Ægyptiorum immolabimus Deo nostro. *Exod.* VIII, 26. — Erat autem triplex genus sacrificiorum. Unum quod totum comburebatur, et vocabatur holocaustum, quasi totum incensum in reverentiam majestatis divinæ : quo significabatur perfectio consiliorum sub tempore gratiæ, ubi totus homo in amorem Dei resolutus, velut incensum ad Christum ascendit. Secundum genus erat, quod offerebatur ex necessitate pro remissione

peccatorum : cujus media pars comburebatur, et alia pars erat in usum sacerdotum, ad designandum quod remissio peccatorum sit a Deo per sacerdotes. Sed quando pro totius populi vel sacerdotis peccato offerebatur, totum comburebatur. Tertium genus dicebatur hostia pacifica, et fuit pro gratiarum actione beneficiorum, vel salute aut prosperitate habenda : cujus una pars incendebatur, alia fuit sacerdotum, tertia offerentium. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium : unde nec pro gratiarum actione offerebantur. Est quoque pensandum verbum Rabbi Moysis dicentis : Quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis pro illo offerebatur. Nam pro idololatria, quæ est gravissimum crimen, immolabatur capra, quæ est vilissimum animal ; pro ignorantia vero sacerdotis, vitulus ; pro negligentia principis, hircus. In omni quoque oblatione offerebatur sal, quoniam sal corruptionem impedit, et sapientiæ discretionem insinuat.

4. Præterea sacrorum veteris Testamenti, scilicet templi, vasorum, ministrorum, vestimentorum, etc., rationalis causa est : quatenus per hæc specialia atque distincta a ceteris exteriora divinæ servitutis instrumenta, homines ad majorem interiorem Dei reverentiam inducerentur. Videmus enim ea quæ communia sunt, minus honorari. Et ideo reges ac prælati solent aliquibus specialibus ornamentis ac domibus uti, ut magis venerentur a subditis. Adorabant enim Judæi ad occidentem, ad excludendam idololatriam. Omnes enim gentiles adorabant versus orientem, in reverentiam solis. — Advertendum quoque, quod in veteri lege erant septem solennitates, ut elicitur ex Numerorum vicesimo octavo et vicesimo nono capitulis. Prima erat quasi continua, scilicet jugis sacrificii, qua quotidie mane et vespere offerebatur agnus, in memoriam beneficii creationis mundi. Secunda erat Sabbati, omni hebdomada. Tertia erat fe-

Num. XXVIII, XXIX.

A stum Neomeniarum, in memoriam beneficii divinæ gubernationis. Et istud erat omni mense in principio lunæ, quia secundum cursum lunæ inferiora mutantur. Quarta erat solennitas Phase, in memoriam liberationis de Ægypto. Quinta fuit Pentecostes post dies quinquaginta, ad memorandum beneficium legis datæ. Sexta fuit festum Tubarum, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham obtulit pro eo arietem cornu vepribus hærentem : et ergo cornibus buccinabant. Sep-
B tima erat Expiationis solennitas, in memoriam quod Deus ignovit eis peccatum adorationis vituli. Erat etiam apud eos festum Scenopegiæ, id est Tabernaculorum, septem diebus, ad recolendum beneficium protectionis ac deductionis eorum per desertum. Unde tunc habere debebant fructum arboris pulcherrimæ. In die vero octava erat festum Cœtus atque collectæ, quando colligebantur necessaria ad expensas cultus divini.

5. Præterea illa in veteri lege dicebantur
C sacramenta, quæ Dei cultoribus adhibebantur. Cultus autem Dei pertinet speciali modo ad sacerdotes et templi ministros, generaliter vero ad omnes. Ideoque quædam sacramenta concernebant templi ministros, ut consecratio et quædam oblationes ; quædam vero omnem populum, ut circumcisio, agnus paschalis, etc. Erant etiam in eis quædam purificationes contra exteriores immunditias, et expiationes pro peccatis. Quorum omnium erant rationabiles causæ, tam litterales pro tempore
D illo, quam mysticæ pro tempore Christi.

6. Denique, sicut ceteræ res quæ ad cultum Dei deputantur, aliquam specialitatem sortiuntur ad honorem Dei ; sic populus ad Dei cultum deputatus specialibus donis ornandus est. Unde populus Judæorum, qui specialiter erat ad divinum deputatus obsequium, et maxime sacerdotes Levitæque ejus, speciales habebant cærimonias, quæ omnes in figura Christi et mysteriorum ipsius datæ sunt eis. Et sic causæ illarum cærimoniarum

sunt duplices. Una, secundum quod repræsentabant ea quæ ad Christum et Ecclesiam pertinent : omnia enim in figura contingebant illis, secundum Apostolum. Alia est secundum congruentiam divini cultus pro tempore illo.

I Cor. x, 11.

ARTICULUS CX.

1. *An fuerint cærimoniæ ante legem.* 2. *An præcepta cærimonialia habuerint aliquam vim justificandi.* 3. *An Christo veniente cessaverint.* 4. *Et an sine mortali peccato post Christi adventum servari queant.*

Quæstio 103.

1. Cærimoniæ itaque ad determinatum modum colendi Deum pertinent. Ante legem autem scriptam erant quidam modi Deum forinsecus honorandi, qui dicuntur cærimoniæ, non tamen ex institutione vel auctoritate divina, sed secundum hominum devotionem. Sed quoniam aliqui ante legem etiam spiritu pollebant prophetico, videtur credibile quod ipsi ex divino instinctu inducti sunt ad aliquos speciales modos vel cærimonias Deum colendi.

2. At vero cærimoniæ veteris legis ab immunditia corporali, quæ erat quasi irregularitas seu inidoneitas accedendi ad divina, emundabant, non autem ab immunditia mentis seu culpa. Nihil enim tale potest habere vim justificandi, nisi a Christo, ex cujus latere fluxit virtus sacramentorum vim justificandi realiter et vere habentium. Et ergo sacramenta et cærimoniæ veteris legis gratiam et justificandi efficaciam non continebant. Conjungebantur autem antiqui fideles Deo per fidem Christi venturi : cujus fidei protestatio fuit exterior eorum oblatio.

3. Amplius, quum exterior Dei cultus, interiori ejus cultui proportionandus sit ; idcirco in nova lege, cujus status diversus est a statu veteris legis, et cultus interior magis perfectus, observari non debent cærimoniæ veteris legis : maxime quum illæ sint figuræ ac typus eorum quæ nunc impleta cognoscimus. Sunt autem in nova lege aliæ cærimoniæ, quæ sunt figura futuri status in patria, et correspondent etiam cultui interiori status præsentis. Tamen Christo in mundo prædicante et conversante, simul currebant lex et Evangelium. Tunc namque Christi mysterium exstitit inchoatum, non impletum. Sed ipso mortuo cessaverunt, quum dixit : Consummatum est. In cujus figuram velum templi scissum est.

Joann. XIX, 30; Matth. XXVII, 51.

4. Denique, sicut per verba, ita per facta, scilicet cærimonias, interior fides protestatur. Sicut igitur nunc mortaliter peccaret, qui fidem Christi protestaretur per verba de futuro, dicendo, Ecce virgo concipiet, vel, Christus nascetur ; sic peccaret mortaliter, qui modo illas cærimonias observaret. Nam hoc esset realiter dicere Christum esse venturum, quia illæ Christum repræsentabant ac figurabant. Itaque, secundum Augustinum, erant legalia illa mortifera post divulgationem Evangelii ; non autem in ipsa divulgatione, ne subito viderentur reprobari, sicut ritus gentilium. Hieronymus vero ait, quod statim Christo mortuo erant mortifera, et post Apostoli non utebantur eis vere, id est tanquam cærimonialibus, sed propter piam simulationem, ne Judæos scandalizarent. Quod vero legitur, ut gentiles conversi abstinerent se a sanguine, suffocato, etc., ideo factum est, ut simul coalescerent et crescerent conversi ex Judæis et gentibus. Quo facto, cessavit illud edictum.

ARTICULUS CXI.

1. *De præceptis judicialibus.* 2. *Et an sint figuralia.* 3. *De duratione,* 4. *et de distinctione ipsorum.*

Quæstio 104.

1. Quemadmodum demum præcepta moralia vim obligandi sortita sunt ex ipso naturalis rationis dictamine ; sic illa præcepta judicialia appellantur, quæ obligant ex institutione aliqua, vel divina vel humana, ad instituendum actus

humanos secundum justitiam. Hæc nempe præcepta secundum se et absolute considerata, non habent rationem debiti vel indebiti, sed solum ex superioris determinatione.

2. Denique præceptum dicitur figurale dupliciter, scilicet : per se, et sic præcepta cærimonialia sunt figurativa ; et ex consequenti, et sic præcepta judicialia veteris legis sunt figurativa, in quantum universus status Israeliticæ plebis, cui sunt data, exstitit status novi Testamenti figurativus. Præcepta enim cærimonialia immediate et principaliter data sunt ad aliquid figurandum, ut patuit ; sed præcepta judicialia immediate collata sunt ad constituendam inter homines justitiæ æqualitatem.

3. At vero ex his atque prædictis colligitur, quod aliter cessaverunt post Christi adventum præcepta cærimonialia veteris legis, et aliter judicialia. Nam præcepta cærimonialia quum sint principaliter figurativa, post divulgationem evangelicæ legis, non solum sunt mortua, sed etiam mortifera. Præcepta vero judicialia tempore gratiæ mortua sunt, sic quod vim obligandi non habent ex se, nec ex veteris legis mandato ; non autem mortifera : possunt enim servari sine peccato, si a rege vel principe jubeantur, dummodo non præcipiantur quasi obligantia ex institutione veteris legis. Oportebat autem ista præcepta mutari in Christo, quoniam status populi est mutatus. Nam in Christo
Rom. x, 12. esse non debet distinctio Judæi et Græci, id est gentilis, ut ante.

4. Insuper, in omni lege necesse est esse distinctionem ordinatam præceptorum : alias ipsa confusio utilitatem præcepti excluderet. Præcepta ergo judicialia veteris legis distinctionem accipiunt secundum distinctionem ordinationis humanæ. Potest autem in populo inveniri quadruplex ordo, videlicet : principis ad subjectos ; secundus, populi ad invicem ; tertius, populi indigenæ ad extraneos ; quartus, ad domesticos. Præcepta igitur veteris Testamenti judicialia secundum hos quatuor ordines differunt. Nam quædam concernunt principes, quomodo agere et revereri debeant : et hæc est una pars præceptorum judicialium. Alia pertinent ad concives ad invicem, scilicet circa emptiones et venditiones, pœnas et judicia : et hæc est secunda pars præceptorum istorum. Alia dantur contra adversarios, vel circa personas extraneas, utpote de susceptione peregrinorum et advenarum : hæc vero est tertia pars præceptorum judicialium. Nonnulla quoque dantur et spectant ad curam et regimen domesticæ rei, ut de servis, filiis atque uxoribus : hæc igitur quarta est pars præceptorum judicialium.

ARTICULUS CXII.

De rationibus prædictorum præceptorum judicialium.

ORDINAVIT præterea lex modum constituendi regem seu principem : ut scilicet de gremio populi sui esset, et ab omnibus eligeretur, essetque gnarus et prudens ac sapiens. Veruntamen, quoniam Deus specialiter populum Judæorum protexit in omnibus, ideo ordinationem et ordinationis modum summi principis sibi retinuit, nec formam distribuit. Nec eis regem a principio dedit, quoniam Judæi crudeles et avari erant, et ideo non eis utile fuit regem habere. Nam rex propter magnam potestatem sibi collatam, cito tyrannus et spoliator efficitur, maxime si ad protervitatem et avaritiam pronus sit. — Rursum, lex Moysis statuit modum regiminis populi inter se sub principe, et etiam ad se ipsum, prohibendo principibus ne munera diligant, de numero testium, de emptione et venditione. Præcepit autem lex ut pro ove una furata quatuor redderentur, quoniam oves faciliter perdi possunt, nec est facile eas custodiri a furto, quoniam pascuntur in agris. Et hoc in bobus facilius potest contingere, scilicet ut rapiantur vel furen-

Quæstio 105.

tur : ideoque pro uno bove furato, jubentur quinque reddi. — Denique, data sunt Judæis præcepta judicialia quoad extraneos, scilicet quomodo se debeant habere ad extraneos, et cum eis vel inter eos amicabiliter conversari ; et ut hostibus primo pacem offerrent, quibus non consentientibus, fortiter et confidenter dimicarent, sacerdote eos hortante. — Præterea, in conversatione domestica tres combinationes exsistunt, scilicet domini ad servum, viri ad conjugem, patris ad filium. Et quantum ad omnia hæc, convenientia traduntur præcepta circa domesticos.

ARTICULUS CXIII.

1. *De qualitate novæ legis, et de virtute ejus.* 2. *De principio et de termino ejus.*

Quæstio 106. 1. DENIQUE lex nova præcipue est lex indita, non scripta. Unumquodque enim maxime illud est, quod in ipso videtur potissimum. Potissimum autem in nova lege, et in quo tota ejus virtus consistit, est gratia Spiritus Sancti. Unde specialiter lex nova est gratia Spiritus Sancti, quæ est donum inditum cordi. Secundario tamen est lex scripta, in quantum ea describit et continet quæ ad gratiam Spiritus Sancti disponunt. — Lex denique nova justificat ratione sui principalis, scilicet gratiæ Spiritus Sancti quam continet. Sed secundum litteralem expositionem occidit, secundum Augustinum, etiam quantum ad præcepta moralia, quæ nec ipsa sanarent, nisi adesset gratia Spiritus Sancti movens atque illustrans interius.

2. Porro triplici ratione non decuit dari novam legem a principio mundi. Prima : nam excellens gratia danda non est, nisi ante gratiæ impedimenta tollantur : quod esse non potuit, nisi per Christi passionem ac mortem. Secunda : nam imperfectum præcedit perfectum. Lex vero Christi perfecta est : non ergo ab initio dari debebat. Tertia, quoniam lex Christi est lex gratiæ. Lex vero gratiæ non erat danda, nisi prius relinqueretur homo legi naturæ, et cernens sibi illam nequaquam sufficere, humiliaretur, et sic Christi lege informaretur. — Durabit autem lex nova usque ad finem mundi, ita quod nulla lex divina ea perfectior usquam tradetur. Dicit enim Dionysius in Hierarchia ecclesiastica, quod triplex est hominum status, videlicet veteris legis, statusque patriæ, et medius horum, qui est status novæ legis. Sciendum etiam, quod secundum Augustinum libro contra Faustum, Montanus et Priscilla ponebant promissionem Christi de missione Spiritus Sancti non esse completam in Apostolis, sed in ipsis : quemadmodum Manichæi asserebant eam non nisi in Manichæo completam, quem mentiti sunt esse paracletum Spiritum Sanctum. Ideoque nullus istorum recepit librum Actuum Apostolorum, in quo manifeste docetur oppositum.

ARTICULUS CXIV.

1. *An lex nova sit distincta a veteri.* 2. *An impleat eam.* 3. *An contineatur in ipsa.* 4. *Et utra earum sit gravior.*

1. AT vero novæ legis ac veteris unus est finis et auctor, scilicet Deus, et ut ei homines subjiciantur. Ideoque lex nova et vetus non distinguuntur specifice, vel ex fine, sed secundum perfectum et imperfectum. Nam nova lex perfectius atque vicinius Deo conjungit, quam vetus. Quæstio 107.

2. Et quoniam lex nova est perfecta respectu veteris legis : ideo eam adimplet, id est, quod ei defuit, addit ; et justificationem, quam illa operari non valuit, ipsa virtute passionis efficit Christi. Umbras quoque et figuras ipsius ad veritatem et effectum perducit. Sed et Christus legem implevit, quoniam circumcisus et oblatus in templo est. Christus quoque addidit præceptis veteris legis sua consilia ; tutioremque viam observandi legis præcepta ostendit, dum omnino omne juramentum prohibuit, nisi in casu necessitatis.

Quantum vero ad cærimonialia, lex nova antiquam evacuat.

3. Continetur vero lex nova in veteri, sicut perfectum in imperfecto : quemadmodum species continetur in genere, et actus in sua potentia, seu arbor in semine. Præcepta vero novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis, propter ampliorem explicationem ipsorum.

4. Denique lex una dicitur gravior alia dupliciter. Primo, quantum ad exteriorem operationem ex se ipsa difficilem : et sic lex vetus est gravior nova, quia ad multa extendit se, et multas cærimonias continet. Secundo, quantum ad interiorem actionem seu promptitudinem : et sic nova est gravior veteri. Cohibet enim animum, et interiores cogitatus, actus atque affectus refrenat. Est autem, secundum Philosophum, facile operari ea quæ justus agit ; sed difficile est eo modo agere quo justus agit, id est prompte et delectabiliter.

ARTICULUS CXV.

1. *Quomodo habeat se lex nova circa exteriora et interiora opera.* 2. *Et qualiter superaddat præceptis quædam consilia.*

Quæstio 108. 1. LEX autem nova in gratia Spiritus Sancti et in vera caritate essentialiter et præsertim consistit. Et secundum Augustinum ad inquisitiones Januarii, non est populus Christi servilibus observationibus onerandus. Caritas autem per dilectionem operatur. Ideo lex nova præcipit opera exteriora caritatis : tam illa quæ ad gratiam introducunt, ut sunt opera sacramentorum, baptizare, communicare ; quam illa quæ ex caritate et gratia producuntur, ut opera virtuosa et sancta. Unde etiam lex nova nulla alia exteriora præcipit opera, nisi sacramentalia, quæ Christus per se ipsum instituit, et moralia, quæ sunt actus virtutum, et spectant ad decem præcepta. Cærimonialia vero atque judicialia præcepta reliquit humano judicio. — Porro Christus in sermone quem fecit in monte, omnes interiores hominis actus itemque affectus rectissime atque perfecte disponit et ordinat. Docet enim quomodo aliquis habeat se in se, tam circa ultimum finem, quam circa media ; qualiter etiam circa alios homo se debeat gerere ; et ut nihil sibi confidat, sed Deo cuncta bona adscribat ; nec sit homo pronus ad judicandum, nec cito indulgeat quod contra Dei reverentiam fit, quamvis propriam injuriam æquanimiter tolerare oporteat. Nec hoc præceptis veteris legis obviat. Non enim præcipitur talio nisi propter servandam justitiam, et ut secundum jura fiat, non propter appetitum vindictæ, sicut Judæi male intellexerunt.

2. Amplius, quoniam lex nova, est lex libertatis, caritatis ac gratiæ ; vetus vero, lex servitutis ac timoris : idcirco convenienter in nova lege præceptis adduntur consilia : quæ secundum se non sunt necessaria ad salutem ; sed per ea pertingit homo compendiosius ad ultimum finem, qui est Deo adhærere. Deo autem tanto quis magis adhæret, quanto temporalibus minus implicatur. Omnia autem temporalia reducuntur ad tria, scilicet divitias, delicias, et honores. Et ad hæc tria exstirpanda, prout humanæ creaturæ est possibile, ordinantur consilia : in quorum abdicatione fundantur tres virtutes, in quibus omnis christiana consistit religio. Paupertas namque contemnit divitias ; castitas, delicias ; obedientia, honores, quos amat superbia.

ARTICULUS CXVI.

1. *An sine gratia possit homo aliquod verum cognoscere.* 2. *Vel aliquod bonum operari.* 3. *An Deum super omnia diligere.* 4. *An legis præcepta servare.* 5. *An vitam promereri æternam.*

1. UNICUIQUE autem creaturæ dedit Deus creator aliquam naturalem virtutem seu potentiam, per quam potest Quæstio 109.

perficere propriam operationem, ac naturalem attingere perfectionem seu finem. Quum ergo homo sit naturaliter rationalis et intellectualis naturæ, constat quod naturales veritates cognoscere potest absque supernaturali gratiæ dono. Et quia Augustinus quandoque hujus oppositum dixit, idcirco verba sua retractavit.

2. Nihil quoque meritorium potest homo operari vel velle sine dono gratuito. Et multo magis indiget homo gratia post corruptionem naturæ, id est post amissionem originalis justitiæ, quam ante.

3. Unde in statu naturæ integræ homo naturaliter dilexit Deum super omnia, id est plus quam se ipsum, et omnia propter ipsum. Et hoc quoque angelis ante confirmationem convenit secundum naturalia eorum, et omni creaturæ eo modo quo ei competit summum bonum amare. Cujus ratio est : nam bonum partis naturaliter ordinatur ad bonum commune, et dependet ab illo. Deus autem est bonum commune et universale, a quo cuncta dependent, sine quo nihil subsistere valet. Ideo naturale est omni creaturæ, ut Deum super omnia naturali amore amet. Tamen in statu naturæ corruptæ non potest homo ex puris naturalibus Deum super omnia diligere; sed quærit unusquisque proprium et privatum particulareque bonum, quoniam natura per peccatum est læsa : et ideo indiget primo per gratiæ infusionem sanari, et ad naturalem integritatem reduci.

4. Denique in statu naturæ integræ potuit homo per sua naturalia, præcepta legis implere quantum ad substantiam operis, non autem quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate hoc faceret et propter debitum finem; sed in statu naturæ corruptæ homo ista non potest implere, nisi natura per gratiam ante sanetur.

5. Et quoniam vita æterna est supernaturalis hominis finis, eam adipisci non potest nisi per supernaturalia media, id est dona gratuita. Propter quod ait Apostolus : Gratia Dei, vita æterna. *Rom. VI, 23.*

ARTICULUS CXVII.

1. An sine gratia queat se homo ad gratiam præparare, 2. a peccato resurgere, 3. peccatum vitare. 4. Et utrum homo exsistens in gratia valeat sine alia gratia bonum facere et peccata vitare, 5. atque in bono perseverare.

1. AD consequendam autem seu acquirendam gratiam Dei habitualem, id est donum in anima stabile atque supernaturale, non requiritur alia gratia habitualis : sic enim iretur in infinitum ; sed requiritur aliquod donum gratuitum Dei moventis interius atque ad bonum inspirantis. Nam secundum ordinem finium est ordo causarum agentium. Deus autem est ultimus finis et primus motor atque efficiens. Oportet ergo ut convertat suum effectum, id est creaturam, ad se. Sed hominem convertit ad se speciali modo, scilicet ut ad ultimum beatitudinis veræ objectum : ad quod requiritur gratuitum Dei donum, utpote quod homo se ad Deum hoc modo convertat.

2. Denique non est idem ab actu peccati cessare, et a peccato resurgere. Homo enim peccando triplex malum incurrit, videlicet : maculam, per hoc quod perdit gratiæ ornamentum ; item naturæ læsionem, per hoc quod voluntas a primo et summo bono deordinatur; tertio quoque incurrit reatum, id est æternæ pœnæ debitum propter mortale peccatum. Nullum autem horum sine gratia potest restitui, nec sine gratia habituali reparari. Decor enim gratiæ non est nisi ex illustratione lucis divinæ, per quam solam natura sanatur et Deus placatur.

3. Porro in statu naturæ integræ potuit homo sine gratia habituali ab omni peccato, etiam veniali, abstinere, quum peccatum non sit nisi recessus ab eo quod est secundum naturam. In statu autem naturæ corruptæ homo non potest a peccato cavere sine gratia habituali naturam sanante : imo non potest in ista vita omnia venialia peccata vitare, propter sensualitatis

corruptionem. Potest equidem vitare singula, sed non omnia. Nam dum uni motui conatur resistere, alter potest insurgere. Similiter, ante gratiæ justificantis reparationem potest vitare singula peccata mortalia : non tamen potest diu vitare omnia, quoniam teste Gregorio, peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo protinus pondere trahit ad aliud.

4. Præterea dupliciter indiget homo gratia, id est auxilio Dei. Indiget enim habituali gratiæ dono, quo natura sanetur, et sanata ad operandum ea quæ naturalem facultatem transcendunt erigatur. Secundo, eget homo auxilio Dei, ut a Deo moveatur, quum nullum agens secundum moveat nisi in virtute primi moventis. Homo igitur qui est in gratia habituali, non indiget alia gratia habituali quantum ad primum ; sed eget auxilio gratiæ quoad secundum. Nam gratia habitualis non aufert sensualitatis infectionem, nec omnimodam intellectus obscuritatem, voluntatisque instabilitatem : ita quod propter varios rerum eventus nos ipsos ignoremus, et quid nobis expediat nesciamus. Unde a Deo dirigi indigemus et protegi.

5. Amplius, perseverantia uno modo est quædam firmitas animi contra tristitias, sicut continentia contra concupiscentias. Secundo modo, dicitur habitus quo quis proponit perseverare in bono usque in finem. Et utroque modo simul infunditur cum gratia, sicut et ceteræ virtutes. Tertio, perseverantia dicitur continuatio boni usque ad finem. Et ad hanc non eget homo alia gratia habituali, sed Dei auxilio ipsum dirigente, et contra adversa defendente : pro quo auxilio semper orandus est Deus a justis.

ARTICULUS CXVIII.

1. *Quid sit gratia.* 2. *An sit qualitas.* 3. *An distinguatur a virtute infusa.* 4. *Et de ejus subjecto.*

Quæstio 110. 1. GRATIA porro tripliciter sumitur. Uno modo, pro dilectione : ut quum dicimus, Iste habet gratiam regis, id est, A rex habet eum carum. Secundo, pro dono gratis impenso : ut quum dicitur, Hanc gratiam facio tibi. Tertio, pro recompensatione beneficii gratis collati, quemadmodum dicimus, gratias agere benefactori. His autem duobus ultimis modis gratia est aliquid in eo qui gratiam accipit. Dilectio autem Dei est causa bonitatis in creaturis. Et ergo quamlibet dilectionem Dei sequitur aliquod bonum in creatura : et secundum differentiam talium bonorum consideratur distincta dilectio Dei. B Bona enim naturalia procedunt ex illo Dei amore quo dicitur Deus omnia diligere quæ creavit. Alia quoque est dilectio Dei specialis in Deo, secundum quam trahit rationalem creaturam in se, supra conditionem naturalem, ad participationem boni divini. Secundum hanc autem dilectionem Deus dicitur aliquem diligere simpliciter, utpote volens ei bonum æternum, quod ipse est. Per hoc ergo quod homo dicitur gratiam Dei habere, signatur quoddam supernaturale in homine donum, a Deo descendens. C Interdum tamen gratia Dei dicitur æterna ac propria ejus dilectio : secundum quod dicitur gratia prædestinationis, prout Deus gratuito quosdam sine omni merito elegit, quemadmodum ait Apostolus : Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ. *Ephes.* I, 5, 6.

2. Insuper, gratia si accipiatur pro habituali dono, est qualitas animæ. Si vero sumatur pro auxilio Dei, quo movemur a Deo atque dirigimur ; sic non est qualitas animæ, D sed motus ejus, id est effectus vel impressio divinæ inspirationis seu influxionis in animam. Gratia autem dicitur justificare vel agere in animam, non efficienter, sed formaliter : sicut albedo efficit album.

3. At vero quidam posuerunt gratiam et virtutes esse idem secundum essentiam, et sola ratione distingui : ut scilicet dicatur gratia, in quantum facit Deo gratum, et virtus, prout reddit hominem promptum ad agendum. Et hoc videtur

sensisse Magister secundo Sententiarum. Sed hoc non apparet. Virtus enim, secundum Philosophum septimo Physicorum, est dispositio perfecti ad optimum. Perfectum quoque est, quod secundum naturam suam bene dispositum est. Virtus ergo disponit aliquem in ordine ad præexsistentem naturam. Et sicut virtutes acquisitæ disponunt naturam ad naturalem finem, sic virtutes infusæ disponunt ad finem supernaturalem. Quemadmodum itaque lumen naturale est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ in ordine ad naturale rationis lumen dicuntur; sic lumen gratiæ, quod est quædam divinæ naturæ participatio, est aliud præter virtutes infusas, quæ ab illo lumine derivantur, atque ad ipsum referuntur.

4. Ex quibus innotescit, quod subjectum gratiæ non est potentia animæ. Omnis enim perfectio potentiæ habet rationem virtutis. Sed sicut gratia est prior virtute, sic subjectum ejus est prius subjecto virtutum. Ideoque subjectum gratiæ immediatum est ipsa essentia animæ, quæ per gratiam divinæ efficitur consors naturæ. Et sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, sic virtutes fluunt a gratia, quæ etiam se habet ad voluntatem sicut motor ad mobile. Unde secundum Augustinum in Hypognostico, gratia comparatur ad voluntatem ut sessor ad equum.

ARTICULUS CXIX.

1. *De multiplici divisione gratiæ.* 2. *Et de comparatione gratiarum.*

Quæstio III. 1. PRIMA demum divisio gratiæ ponitur, quod gratia duplex est, scilicet gratum faciens, et gratis data. Quæ enim a Deo sunt, ordinata sunt. (Rom. XIII, 1.) Ordo quoque in hoc consistit, secundum Dionysium, ut unus per alium reducatur ad Deum. Gratia ergo per quam homo se ipsum ad Deum per caritatem convertit, est gratia gratum faciens. Illa vero per quam alterius conversioni ad Deum cooperatur, est

A gratia gratis data : datur quippe supra facultatem naturæ, meritumque personæ. De qua ait Apostolus : Unicuique datur (I Cor. XII, 7.) manifestatio Spiritus ad utilitatem. — Secunda divisio gratiæ est, per gratiam operantem et cooperantem. Quæ divisio vera est, tam de habituali gratiæ dono, quam de gratuita divini auxilii motione, quo ad bene volendum atque agendum movemur. Motio enim seu operatio Dei in anima est duplex. Una, per quam mens nostra movetur et non movet : ut sunt interiores

B actus voluntatis, præsertim quum quis incipit velle bonum, qui ante voluit malum. Et quantum ad hujuscemodi actus, attenditur gratia operans. Alia est motio animæ, secundum quam movetur et movet : ut actus exterior, qui originaliter a gratia fluit, et tamen a voluntate causatur. Et secundum hoc dicitur gratia cooperans, secundum Augustinum libro de Gratia et libero arbitrio. Conformiter, gratia habitualis duos sortitur effectus, videlicet : Esse, in quantum sanat atque

C justificat Deoque gratum facit : et sic est gratia operans. Dicitur etiam gratia cooperans, quoad secundum effectum gratiæ, qui est operatio, in quantum ex interiori gratia actio causatur exterior. — Tertia divisio gratiæ est, in gratiam prævenientem et subsequentem. Tam ista divisio, quam immediate præcedens, accipitur secundum diversos effectus, quocumque modo gratia sumatur. Habet autem gratia quinque effectus : primo, animam sanat; secundo, per eam anima bona vult;

D tertio, per eam volita digne exsequitur; quarto, facit gratia in bono hominem perseverare; quinto, ad regnum perducit cœleste. In his ergo effectibus dicitur gratia præveniens, in quantum primum actum producit; et subsequens, in quantum causat effectum secundum : et ita de effectibus ceteris. Unde in libro de Natura et gratia asserit Augustinus : Prævenit gratia, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur; prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. Gratia er-

go præveniens et subsequens essentialiter A una est.

Præterea, gratia gratis data dividitur secundum illa quæ requiruntur ad hoc quod unus alteri cooperetur ad salutem. Ad quod tria exiguntur : primo, ut divina plene cognoscat ; secundo, ut ea probare possit ; tertio, ut ea convenienter aliis queat proferre. Quantum vero ad primum, tria sunt necessaria. Primo, ut divinorum instructor principia sacræ Scripturæ, id est articulos fidei, certissime noscat : et quoad hoc, fides ponitur gratia gratis da- B ta. Dicitur enim nunc fides certitudo de rebus invisibilibus, quæ oportet in sacra doctrina præsupponere tanquam principia. Secundo, oportet ut bene se habeat circa principales conclusiones : et sic est sapientia, quæ est divinorum cognitio. Tertio, ut possit suam doctrinam per exempla deducere : et sic est scientia, quæ est humanarum notitia rerum. Nam
Rom. I, 20. invisibilia Dei per visibilia cognoscuntur. Confirmatio vero seu probatio divinorum est per ea quæ divinæ virtuti sunt pro- C pria : et hoc, dupliciter. Primo, ut doctor veritatis catholicæ ea faciat quæ Deo sunt propria, puta miracula : sive sint ad salutem corporum, ad quam pertinet gratia sanitatum ; sive ordinentur dumtaxat ad divinæ virtutis manifestationem, ut statio solis, divisio maris. Secundo, ut ea manifestet quæ soli Deo patescunt, videlicet contingentia futura et secreta cordium : et sic est prophetia et discretio spirituum. Facultas vero proferendi attenditur : vel quantum ad idioma, et sic sunt ge- D nera linguarum ; vel quantum ad sensum dicendorum, et ita est interpretatio sermonum.

2. Porro gratia gratum faciens dignior est gratia gratis data. Nam gratia gratis data solum disponit ad ultimum finem, ut miracula facere, futura prædicere, sermo sapientiæ, id est abundans facultas sapientiæ convincendi adversarios fidei sanctæ. Sed gratia gratum faciens directe ac immediate Deo conjungit.

ARTICULUS CXX.

1. *Quod solus Deus est causa efficiens gratiæ.* 2. *An exigatur dispositio in recipiente.* 3. *An ad talem dispositionem sit necessario consequens gratia.* 4. *An gratia sit æqualis in omnibus.* 5. *Et utrum quis scire possit se esse in gratia.*

1. NIHIL denique agere potest ultra propriæ naturæ dignitatem ac gradum. Quum ergo sit gratia supernaturale bonum, constat quod a nullo causari possit nisi a Deo. Unde humanitas Christi et sacramenta Ecclesiæ non causant gratiam nisi instrumentaliter. Quæstio 112.

2. Porro ad susceptionem gratiæ habitualis requiritur dispositio hominis per liberum arbitrium : quam tamen Deus facit. Forma enim non est nisi in materia prædisposita. Sed gratia quæ est motio divina ad bene agendum, non exigit præviam præparationem : imo quælibet præparatio et omnis motus liberi arbitrii bonus est ex auxilio gratiæ Dei, sive illa dispositio sit subita vel morosa.

3. Ad hanc autem præparationem necessario sequitur infusio gratiæ : non ex parte liberi arbitrii, cujus virtutem gratia excedit ; sed ex parte Dei. Non tamen est ista necessitas coactionis, sed infallibilitatis. Dei enim intentio falli non potest. Sed ipse ordinavit ut omnis qui se ad gratiam parat, faciendo quod in se est, gratiam adipiscatur.

4. Palam est autem gratiam majorem esse in uno quam in alio : non ex parte finis (nam quælibet gratia unit cor immediate ultimo fini) ; sed ex parte subjecti, prout unus ad gratiam magis dispositus est, eamque magis participat, quam alius. Cujus prima ratio esse non potest nisi ex divina ordinatione, per quam electis viæ præparantur perveniendi ad gratiam. Deus namque gratiæ suæ dona variis modis dispensat, ut pulchritudo Ecclesiæ ex hoc magis reluceat.

5. Præterea aliquid potest cognosci tri-

pliciter. Primo, per divinam revelationem : et sic aliqui scire possunt se esse in gra-
II *Cor.* xii, 9. tia, sicut Paulo dictum est : Sufficit tibi gratia mea. Secundo, scit homo aliquid per se ipsum : et hoc, dupliciter, scilicet : Certitudinaliter ; et sic nullus scire potest se esse in gratia. Nihil enim certe agnoscitur, nisi per cognitionem principii. Non enim sciri potest conclusio, nisi prima principia agnoscantur. Deus autem, qui est causa gratiæ, in præsenti per se et in se
Job ix, 11. cognosci non potest. Ideo scriptum est : Si venerit ad me, non videbo eum ; si autem abierit, non intelligam. Secundo scit homo aliquid per se ipsum conjecturaliter per aliqua signa. Et sic qui sentit dulcedinem Dei, seque delectari in Domino, mundana quoque contemnere, nec est sibi de mortali conscius culpa, scire potest conjecturaliter se esse in gratia. Veruntamen ista notitia imperfecta exsistit. Dicit
I *Cor.* iv, 4. enim Apostolus : Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.

ARTICULUS CXXI.

1. *Quid sit justificatio impii.* 2. *Et an requiratur ad eam infusio gratiæ.* 3. *An motus liberi arbitrii.* 4. *An motus fidei.* 5. *An motus liberi arbitrii contra peccatum.* 6. *An remissio culpæ.*

Quæstio 113. 1. SICUT autem calefactio passiva est motus ad calorem, sic justificatio passiva est motus ad justitiam. Qui quidem motus dupliciter fit. Uno modo, ex sola privatione ad habitum : et sic qui non est injustus nec justus, dicitur justificari per gratiæ infusionem. Alio modo, ex contrario in contrarium per quamdam mutationem (et sic nunc sumitur justificatio) : prout peccator ab injustitia expurgatur, et ad justitiam tendit. Et tangitur hic justitia communiter pro rectitudine hominis ad se ipsum et ad Deum, secundum quod inferiora subduntur rationi, et ratio Deo.

A 2. Hæc autem justificatio sine gratiæ infusione non fit. Non enim peccatum dimittitur, nisi quum Deus pacatur. Pax autem est caritatis effectus. Deus vero non diligit, nisi cui gratiam tribuit. Dilectio enim Dei ex parte divini actus est æterna et invariabilis ; sed secundum effectum dicitur interrumpi, prout nos a Deo relinquimur vel revocamur.

3. At vero justificatio est Deo movente. Deus autem unumquodque movet secundum suæ capacitatem et dispositionem
B naturæ. Homo vero est naturaliter liberum habens arbitrium. Et ergo Deus non justificat habentem usum rationis, nisi simul movendo liberum arbitrium : imo infundendo gratiam, simul movet arbitrium ad gratiæ acceptationem. Si vero quis aliquando usum rationis habuit, et postea perdidit aliquo modo, non justificatur nec gratiam suscipit per aliquod sacramentum, nisi illud ante in proposito habuit : quod sine liberi arbitrii motu esse non valuit.

C 4. Et quoniam primus motus mentis in Deum est per fidem, quæ est omnis boni origo ; ideo ad justificationem exigitur ut motus liberi arbitrii ex fide causetur. Nec deest motus caritatis, sine qua nihil meritorium est.

5. Denique ad eamdem spectat virtutem, unum oppositorum prosequi, et aliud fugere : sicut et motus est recessus a termino a quo, et accessus ad terminum ad quem. Unde, sicut ad justificationem impii oportet concurrere liberi motum ar-
D bitrii ad consentiendum justitiæ, sic oportet ut idem arbitrium renitatur peccato, et fugiat illud.

6. Quarto, exigitur remissio culpæ. Nam per hoc justificationis motus completur, quod culpa dimittitur.

ARTICULUS CXXII.

1. *An justificatio fiat in instanti.* 2. *De ordine eorum quæ ad justificationem con-*

currunt. 3. An justificatio impii sit maximum opus Dei. 4. Et utrum sit miraculosa.

1. JUSTIFICATIO itaque in infusione gratiæ præsertim consistit. Per hanc enim liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratia autem in instanti infunditur. Non enim fit mora in introductione formæ in subjectum, nisi propter indispositionem materiæ : quam motor vel agens non potest in instanti disponere, sed indiget tempore. Deus autem et gratiam causat, et dispositionem ad eam. Quum ergo virtus divina sit immensa, potest subito subjectum ad gratiam præparare : quamvis interdum talis dispositio paulatim a Deo fiat.

2. Quamvis autem justificatio impii sit instantanea, tamen inter ea quæ requiruntur ad eam, est ordo. Nam naturali ordine prior est infusio gratiæ, quoniam in omni motu prior est motio moventis. Deus autem est causa motiva justificationis. Dehinc secundo loco ponitur motus liberi arbitrii in Deum, quod movetur a Deo. Tertio loco sequitur motus liberi arbitrii contra peccatum. Remissio vero culpæ est ultimum, quia ad ipsam totus motus ordinatur. Tamen ex parte hominis prior est remissio culpæ, quam infusio gratiæ. Oportet enim impedimentum auferri, ante introductionem oppositi.

3. Amplius, dupliciter aliquod opus magnum vocatur. Uno modo, ex parte modi agendi : et sic creatio est majus opus quam justificatio impii, quia fit aliquid ex nihilo. Secundo, dicitur opus magnum, ratione ejus quod fit : et sic justificatio, quæ terminatur ad bonum divinæ participationis supernaturale atque æternum, est majus opus quam creatio, quæ terminatur ad esse naturale atque mutabile. Unde Augustinus ait : Majus est justificare impium, quam creare cœlum et terram. Verumtamen aliquid dicitur magnum dupliciter, scilicet : secundum quantitatem vel magnitudinem absolute; et secundum quantitatem proportionis, quemadmodum

A dicimus : Iste est parvus mons ; et, Istud est magnum granum. Primo igitur modo glorificatio sancti est major quam justificatio impii, quoniam lumen gloriæ excellit gratiæ donum. Sed secundo modo justificatio est majus opus quam justi glorificatio : plus namque excedit donum gratiæ dignitatem peccatoris, qui fuit pœna dignus, quam lumen gloriæ dignitatem justi, qui per justitiam beatitudinem meruit. Unde Augustinus dicit : Judicet qui potest, an majus sit angelos justos creare,
B quam impios justificare. Certe si æqualis est utrobique potentia, hic tamen est major misericordia. Et sciendum, quod bonum gratiæ unius hominis est majus et dignius quam bonum naturale totius universi.

4. Adhuc autem, in operibus miraculosis tria concurrere solent. Primo, quod a solo Deo fiant, qui est causa summe incognita : et sic omne opus quod a solo Deo fit, dicitur miraculosum, ut creatio mundi, justificatio impii, transsubstantiatio panis. Secundo, quod forma inducea-
C tur supra naturalem facultatem materiæ, ut in suscitatione mortui. Sic autem justificatio impii non est miraculosa : nam eo ipso quod anima rationalis ad Dei imaginem est creata, capax est gratiæ. Tertio, quod effectus sit præter solitum cursum vel modum agendi, ut quum infirmus subito curatur a Deo, qui tamen a medicis vel a natura successive poterat sanari. Et sic justificatio impii interdum est miraculosa, videlicet quum gratia totaliter hominem prævenit, implet, et subito per-
D ficit : ut in Paulo, cujus conversio quasi miraculosa solenniter commemoratur in Ecclesia. Quandoque non est miraculosa, ut quum quis paulatim perfectioni propinquat.

ARTICULUS CXXIII.

1. An homo possit a Deo aliquid mereri. 2. An vitam æternam possit sine gratia promereri, 3. vel cum gratia ex condigno. 4. An gratia sit principium merendi mediante ca-

ritate. 5. Et an quis possit primam gratiam A *promereri.*

Quæstio 114. 1. MERCES vero et meritum idem important, videlicet recompensationem pro labore vel opere impenso alicui, quæ est quasi pretium ejus qui recipit. Sicut ergo reddere justum pretium pro re accepta, est actus justitiæ; sic rependere mercedem pro labore aut opere, est actus justitiæ. Justitia autem est quædam æqualitas : ideo inter eos est simpliciter justitia, quorum est simplex æqualitas. B Inter Deum autem et hominem est summa, imo immensa inæqualitas atque distantia. Unde nec proprie loquendo est inter Deum et hominem justitia, sed quædam proportio ac modus justitiæ. Et simile est de merito. Sic ergo inter Deum et hominem non est ratio meriti atque justitiæ, nisi metaphorice, scilicet in quantum homo agit secundum modum suæ naturæ congruentem. Modus autem et mensura virtutis humanæ a Deo sunt. Meritum ergo hominis apud Deum non est nisi C secundum præsuppositionem ordinationis divinæ : quatenus scilicet id homo a Deo acquirat per modum mercedis, ad quod dedit ei Deus operandi virtutem. Et quoniam hæc actio est per liberi arbitrii usum, sortitur rationem meriti. Et quamvis Deo teneamur omne quod sumus et possumus; tamen in quantum hoc possumus propria voluntate, non naturaliter neque coacte, meremur : alioqui actus justitiæ non esset meritorius. Non tamen efficitur Deus nobis debitor simpliciter, D sed solum ex suæ ordinationis suppositione, in quantum est debitum ut ejus ordinatio impleatur.

2. Præterea, quoniam vita æterna est supernaturalis finis, ex puris naturalibus adipisci non potest : sed indiget homo supernaturali gratiæ dono, ut sæpe deductum recordor.

3. Denique, si opus meritorium consideretur secundum suam substantiam, et prout est actus ex libero procedens arbitrio; sic non est vitæ æternæ meritorium ex condigno, propter inæqualitatem prædictam, sed solum secundum congruentiam. Congruit enim ut ei qui agit secundum suam possibilitatem, Deus retribuat secundum suæ virtutis excellentiam. Si vero loquamur de opere meritorio prout procedit ex gratia Dei; sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim attenditur meriti vigor ac valor secundum potestatem Spiritus Sancti moventis. Item, per gratiam homo fit consors divinæ naturæ, et assimilatur Filio Dei, cui ex jure naturali debetur æterna hereditas.

4. Amplius, per caritatem gratia maxime meretur et agit. Vita enim æterna est ipsa Deitatis beata fruitio. Motus autem mentis humanæ ad hanc fruitionem est actus proprius caritatis. Item, quod ex caritate fit, est maxime voluntarium, et per consequens maxime meritorium.

5. Præterea nullus mereri potest gratiam primam : tum quia de ratione gratiæ est ut sit donum gratuitum ; nam secundum Apostolum, si datur ex operibus, Rom. xi, 6.
jam gratia non est gratia; tum quoniam gratia omnem naturalem dignitatem et virtutem excedit.

ARTICULUS CXXIV.

1. *Utrum unus homo possit alteri gratiam promereri primam.* 2. *An possit sibi ipsi post lapsum mereri reparationem.* 3. *An queat mereri sibi augmentum caritatis aut gratiæ.* 4. *An perseverantiam finalem.* 5. *Et an temporalia bona cadant sub merito.*

1. EX præinductis igitur elucescit, quomodo aliquis per gratiam dupliciter mereatur vitam æternam, scilicet ex condigno, et ex quadam congruentia. Nullus ergo homo præter Christum potest alteri promereri gratiam primam ex condigno. Condignitas namque meriti est ex motione gratiæ Spiritus Sancti. Gratia autem Spiritus Sancti nullum post Christum movet, nisi ut ipse vitam æternam conse-

quatur : unde nec meritum condignum A ultra se ipsum valet extendi. Congruentia vero meriti est per gratiam, in quantum opus caritatis ex libero procedit arbitrio. Congruit autem ac decet ut homo in gratia exsistens, qui Dei voluntatem implet, a Dei voluntate secundum proportionem amicitiæ exaudiatur, etiam pro alio : quamvis quandoque impedimentum occurrat ex parte ejus pro quo funditur deprecatio justi, quemadmodum Je-
Jer. xv, 1. remiæ quintodecimo habetur : Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est B anima mea ad populum istum. Veruntamen,
Jacob. v, 16. multum valet deprecatio justi assidua, Jacobo teste. Christus vero movetur per gratiam, in quantum est caput Ecclesiæ : et sic aliis ex condigno promeretur.

2. Porro post lapsum non potest quis sibi reparationem mereri ex se : nec ex condigno, quia non movetur a Spiritu Sancto : neque ex congruo : nam peccatum interveniens congruentiam impedit pro se ipso sicut pro alio. Et sciendum, quod quilibet actus caritatis meretur absolute C vitam æternam, sed per peccatum sequens impeditur homo a consecutione effectus.

3. Denique id ad quod se motio gratiæ extendit, cadit sub merito. Motus autem gratiæ se extendit non solum ad terminum motus, id est ad gloriam æternam, sed etiam ad progressum continuum usque ad finem : qui progressus in caritatis augmento consistit. Caritas ergo seu gratia augeri potest per bonum opus, juxta
Prov. iv, 18. illud : Justorum semita quasi lux splendens, procedit usque ad perfectum diem D (qui utique dies est gloriæ). Et ergo Augustinus ait : Caritas meretur augeri, quatenus aucta mereatur perfici. Quolibet autem actu meritorio meretur homo gratiæ augmentum, sicut et gratiæ consummationem, seu vitam æternam. Sed quemadmodum vita æterna non statim redditur, sed suo tempore ; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, scilicet quum fuerit homo ad gratiæ amplioris susceptionem sufficienter dispositus.

4. Amplius autem, vita æterna cadit sub merito, in quantum est terminus motionis divinæ per gratiam hominem moventis. Liberum quippe arbitrium hominis est flexibile ad bonum et malum. Et ergo dupliciter potest homo perseverantiam in bono sortiri. Uno modo, quando voluntas ejus determinatur ad bonum, sicut in patria. Secundo, per motionem divinam quæ hominem inclinat ad bonum usque in finem. Illud autem cadit sub merito hominis, quod ad liberum comparatur arbitrium seu motum ipsius prout a Deo dirigitur tanquam terminus, non autem quod comparatur ad motum prædictum velut principium. Ideoque perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus arbitrii, cadit sub merito : non autem perseverantia viæ ; sed dependet duntaxat ex motione divina, quæ est principium omnium meritorum. Cuicumque ergo gratia perseverantiæ datur, a Deo gratis confertur.

5. Præterea, eo modo quo temporalia bona sunt hominis bona, sic cadunt sub merito. Duplex est autem bonum hominis, scilicet : finale bonum, quod est simpliciter bonum ; et ea quæ ordinant atque perducunt ad illud, ut virtus et scientia formata, et etiam temporalia prout sunt spiritualium instrumenta bonorum. Nam sic a Deo justis providetur, quantum de temporalibus bonis necessarium est atque expediens. Si vero considerentur bona temporalia secundum se et absolute, non sunt bona hominis simpliciter, sed secundum quid. Sic quoque cadunt sub merito, non simpliciter, sed secundum quid : in quantum aliquis ad temporalia agenda movetur, nec in eis tamen finem constituit, neque finaliter ea a Deo desiderat ; sed potius verum divinumque bonum finaliter cupit, quod est Deus sublimis et benedictus. Amen.

FINIS LIBRI SECUNDI

SUMMÆ
FIDEI ORTHODOXÆ
LIBER TERTIUS

PRÆFATIUNCULA

OMNIS *gloria ejus filiæ regis ab intus.* Ps. XLIV, 14.

Decor quem in rationalibus creaturis amat Altissimus, in interiori venustate consistit : quæ in ornatu virtutum ac scientiali splendore essentialiter arbitranda est. Nempe quemadmodum corporalis pulchritudo est debita partium habitudo quoad se invicem atque ad totum, cum congruentis perfusione coloris; sic spiritualis pulchritudo est ordinatio omnium interiorum affectionum ac motuum, quod ad virtutes pertinet, cum splendido quodam candore, quem sapientia atque scientia causant.

Denique in superiori libro habita est consideratio de virtutibus vitiisque oppositis, ac passionibus, et aliis moralem materiam concernentibus in universali ; nunc autem de eisdem in speciali est dicendum. Omnium vero virtutum pluralitas ad septem virtutes reducitur. Quarum tres sunt theologicæ, scilicet fides, spes, caritas : de quibus in primis loqui congruit. Aliæ quatuor sunt virtutes cardinales, ad quas reducuntur omnes ceteræ virtutes morales : et ergo in considerationibus virtutum cardinalium, tractare oportet de virtutibus annexis. Sed et de donis et fructibus ac beatitudinibus determinare necesse est, simul cum ipsis virtutibus quibus conveniunt. Intellectualium autem virtutum (quæ quinque sunt) una est prudentia, quæ inter cardinales continetur et ponitur. Ars autem ad moralem non spectat : quia moralis est circa agibilia; ars vero est recta factibilium ratio. Ceteræ tres virtutes intellectuales, videlicet sapientia, scientia, et intellectus, etiam in ipso suo nomine cum donis Spiritus Sancti conveniunt : ideoque de ipsis quoque dicetur, quando de donis sermo occurret. His autem peractis, nihil moralium erit intactum.

SUMMÆ
FIDEI ORTHODOXÆ
LIBER TERTIUS

DE VIRTUTIBUS TAM THEOLOGICIS QUAM CARDINALIBUS, DE EARUM DIVISIONIBUS AC PARTIBUS, DE VIRTUTIBUS EISDEM ANNEXIS, ET VITIIS CONTRA OPPOSITIS, DE DONIS ITEM AC FRUCTIBUS.

ARTICULUS I.

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

DIV. THOM. SUMMÆ THEOL. 2a 2æ, q. 1.

ADVERTENDUM, quod in objecto scientialium seu cognoscitivorum habituum, duo considerantur : unum quasi materiale, videlicet res ipsa quæ scitur ; aliud velut formale, id scilicet per quod res ipsa cognoscitur, quod est formalis ratio objecti : quemadmodum præmissæ sunt media et ratio cognoscendi conclusionem. Itaque si in objecto fidei pensemus formalem rationem objecti, quod scilicet est ratio cognoscendi ea quæ credenda traduntur ; sic veritas prima objectum est fidei, quoniam fides nulli assentit nisi quia divinitus est revelatum. Unde fides, quæ est virtus theologica, divinæ ac primæ veritati innititur. Si autem attendamus materiale objectum, tunc omnia possunt appellari fidei objectum quæ nobis proponuntur credenda, videlicet humanitas Christi, sacramenta Ecclesiæ, etc. Quia tamen hujusmodi sub fidei assensu non cadunt nisi prout ordinem aliquem ad Deum habent, in quantum videlicet sunt effectus Deitatis, quibus homo juvatur ut tendat ad Deum ; ideo A etiam de materiali objecto loquendo, prima veritas, seu Deus, quoddam fidei objectum vocatur, eo quod ad ipsum cetera ordinentur. Propter quod Dionysius septimo capitulo de Divinis nominibus ait : Est autem fides circa simplicem et semper exsistentem veritatem, quæ est prima æternaque veritas.

ARTICULUS II.

1. *An complexa possint esse fidei objectum.* 2. *Et an fidei possit subesse falsum.* B

1. DENIQUE de objecto fidei dupliciter possumus loqui. Uno modo, ex parte rei creditæ, scilicet prout res est in se ipsa : et sic objectum fidei est quid incomplexum, videlicet res de qua fides habetur, scilicet Deus. Alio modo, attendi potest fidei objectum ex parte credentis, prout res ipsa est in intellectu credentis. Semper enim, secundum Boetium, cognita sunt in cognoscente secundum modum C cognoscentis. Quoniam ergo connaturale est intellectui nostro, ut componendo et dividendo veritatem agnoscat, ut tertio de Anima patet ; propterea ex parte nostri, complexum per modum enuntiabilis po-

test fidei dici objectum. Unde sicut intellectus divinus propter suam perfectionem complexa atque composita incomplexe cognoscit; sic intellectus humanus ob suum defectum, ea quæ in se simplicia incomplexaque sunt, per complexionem et propositionalem enuntiationem agnoscit.

2. Præterea, sicut sexto Ethicorum ait Philosophus, nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum, secundum quod falsum est malum intellectus. Quum ergo sit fides intellectum perficiens, non habet se nisi ad verum. Sciendum est itaque, quod nihil subest alicui potentiæ, actui vel habitui, nisi mediante ratione formali objecti : sicut conclusio sciri non potest nisi per medium, nec color nisi per lumen. Dictum est autem, quod veritas prima est formalis ratio objecti fidei. Ideo nihil fidei subest, nisi quod stat sub veritate divina, sub qua falsum non stat, sicut non ens stare nequit sub ente. Unde fidei subesse non valet falsum. Et si fidelis in aliquo erret circa fidem, non est hoc ex fide, sed ex conjectura humana. Omnes quoque virtutes intellectum perficientes, excludunt falsum. Dicit autem Thomas, quod virtutes appetitivam partem perficientes non excludant totaliter falsum, quum tamen ipsemet dicat, quod de ratione virtutis sit, ut se habeat tantum ad bonum.

ARTICULUS III.

An visum vel scitum possit fidei esse objectum.

PORRO fides importat intellectus assensum ad id quod creditur. Intellectus autem dupliciter alicui assentit. Primo, ex ratione sumpta ex parte objectorum : quorum aliqua sunt per se nota, ut prima principia ; aliqua vero deducuntur ex primis principiis. Secundo, assentit intellectus alicui, non quia movetur ad hoc per rationem ex objecto acceptam, sed per quamdam propriæ voluntatis electionem, A qua magis inclinat se ad assensum unius partis quam alterius. Quod si talis assensus est cum dubitatione atque formidine, erit opinio; si autem cum certitudine, erit fides. Illa vero videri dicuntur, quæ per se ipsa ad sui agnitionem intellectum movent vel sensum. Unde nec fides neque opinio esse potest de visis, nisi videre valde communiter accipiatur, quemadmodum ait Apostolus : Videmus nunc per speculum in ænigmate. (I Cor. XIII, 12.) Et Augustinus dicit in libro de Verbis Domini, quod quilibet sensus visus vocatur ; imo quandoque B unaquæque notitia visio appellatur. Et ita ipsa fides est quoddam lumen, faciens animam videre quæ credenda consistunt.

Insuper, quum scientia sit eorum quæ ex principiis per se notis probantur; ideo omnia scita, sunt intellectualiter visa. Unde nec scita, sicut nec visa, esse possunt fidei objectum ; nec potest idem esse visum et creditum, saltem ab eodem et secundum idem. Tamen quod unus credit, alius scire potest : sicut quæ nunc creduntur, C in patria a Sanctis videntur, et nos quoque ea tandem videbimus : quia videbimus eum sicuti est. (I Joann. III, 2.) Potest etiam de Deo aliquid sciri, videlicet quod est, et quia unus est : de quo tam multa creduntur; sed hoc non est secundum idem. Unde Gregorius asserit, quod ea quæ apparent, non habent fidem, sed agnitionem. Est autem fides inter opinionem et scientiam medium : nam cum scientia communicat in certitudine, cum opinione vero in hoc quod non est ex sufficienti D naturali ratione.

ARTICULUS IV.

1. De distinctione credendorum per articulos fidei. 2. Et quomodo fides crevisse dicatur secundum successionem temporum.

1. PROINDE credibilia fidei christianæ in quosdam dividuntur articulos, in quantum dividuntur in quasdam particulas, aliquam ad invicem coaptationem

habentes. Nomen enim articuli a Græco vocabulo ἄρθρον, quod Latine sonat articulus, derivatur. Ἄρθρον autem signat distinctarum partium coaptationem : quemadmodum particulæ corporis coaptatæ ad invicem, membrorum nominantur articuli. Licet vero objectum fidei unum sit, tamen de illo uno multa creduntur, et ad ipsum multa credibilia ordinantur, quæ utique sic ordinate coaptantur. Est autem fides de aliquo divino non viso : et ideo ubi occurrit specialis ratio et difficultas invisibilitatis, ibi est specialis articulus fidei ; ubi vero aliqua secundum eamdem rationem incognita sunt, non sunt multi nec diversi articuli. Unde, de hoc quod Christus est passus et mortuus atque sepultus, non sunt plures articuli ; sed quod est passus et resurrexit, requirit distinctos articulos. — Agnoscendum quoque, quod fides est per se de his quæ nos ordinant ad vitam æternam, ut est Deus Trinitas, Christi incarnatio, etc. : et de his solis assignantur articuli. Alia vero sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad prædicta, in quantum ad manifestationem ipsorum nos introducunt, ut quod habuit Abraham filios duos, et similia : et secundum horum diversitatem non traduntur articuli fidei. Dicit autem Isidorus, quod articulus est perceptio divinæ virtutis, tendens in ipsam. Alii vero dicunt, quod articulus est indivisibilis veritas de Deo, ad credendum nos arctans.

2. Præterea, advertendum quod sicut se habent prima principia per se nota in naturali scientia, sic se in facultate theologicæ sapientiæ habent articuli fidei christianæ. In primis autem principiis ordo est, et reducitur unum ad aliud, imo et omnia ad illud primum principium : De quolibet esse vel non esse, de nullo vero simul : ut habetur quarto Primæ philosophiæ. Sic ergo articulorum fidei quidam continentur virtualiter in aliis : quoniam in fide redemptionis humanæ includuntur implicite incarnatio, passio, resurre-

A ctio Christi, et alia talia. Omnes autem alii articuli fidei reducuntur ad hos duos, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam circa humanam salutem habere, quemadmodum ait Apostolus : Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit. In esse namque divino omnia includuntur quæ Deo æternaliter inesse creduntur, in quibus beatitudo consistit. In providentia vero cuncta continentur quæ temporaliter a Deo dispensantur ad humanam felicitatem, quæ sunt via nostræ salutis. *Hebr.* XI, 6.

B

Dicendum ergo, quod fides secundum temporis successionem crevit : non secundum substantiam, sed secundum explicationem. Nam quo veteris Testamenti vel temporis homines adventui Christi erant propinquiores, eo magis explicite fidei agnoverunt articulos : tamen tota illa posteriorum cognitio, in fide priorum includebatur implicite. Unde Gregorius dicit : Secundum temporum incrementa, crevit scientia sanctorum patrum. Et ad Moysen

C Deus ait : Nomen meum Adonai non indicavi eis, scilicet prioribus Sanctis. Et Apostolus : Aliis (inquit) generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut modo revelatum est sanctis ejus Apostolis. *Exod.* VI, 3. *Ephes.* III, 5.

Insuper agnoscendum, quod in generatione naturali præexiguntur duæ causæ, videlicet materia et efficiens. Et quoad ordinem causæ efficientis, sic generatio incipit a perfecto. Nam Boetius ait : Natura semper a perfecto initium sumit.

D Necesse est enim imperfecta a perfectis produci, nec possunt imperfecta ad perfectionem perduci, nisi per aliqua perfecta præexsistentia. Sed secundum ordinem causæ materialis, generatio et operatio naturæ ab imperfecto incipiunt. In revelatione autem fidei Deus se habet per modum agentis seu efficientis, quia notitiam influit ; homo autem, per modum materiæ, quoniam influxum a Deo recipit. Ideoque ex parte hominis decuit scientiam fidei ab imperfecto inchoari, et

sic tandem per Christum hanc perfici : propter quod tempus Christi vocatur tempus plenitudinis et tempus gratiæ, quia veritas et gratia per Jesum Christum facta est.

Galat. IV, 4. Joann. I, 17.

ARTICULUS V.

1. *De enumeratione articulorum fidei in Symbolo.* 2. *Et de ordinatione eorumdem.*

Hebr. XI, 1. 1. EST autem fides sperandarum substantia rerum. Ideoque de illis est fides quæ in patria nos visuros speramus, et quæ ad visionem beatam nos promovent. Duo ergo nobis præcipue credenda traduntur, videlicet : occultum Deitatis, cujus visione beatificamur ; et mysterium Incarnationis, per quod ad Deitatis contemplationem perducimur. Prima ergo distinctio credibilium est, quod quædam pertinent ad Divinitatis majestatem, quædam vero ad Verbi incarnati humanitatem. Circa Divinitatem autem tria nobis credenda traduntur. Primum est unitas Dei : et de hoc est primus fidei articulus. Secundum est divinarum personarum suppositalis distinctio, et juxta hoc, secundum tres personas, tres quoque assignantur articuli. Tertium est operatio Deitatis ad extra, quæ triplex est. Prima respicit esse naturæ : et sic proponitur articulus creationis. Secunda pertinet ad esse gratiæ : et sic omnia ad sanctificationem humanam spectantia sub uno comprehenduntur articulo. Tertia pertinet ad esse gloriæ : et sic est articulus de resurrectione mortuorum et vita æterna. Itaque septem sunt articuli ad Divinitatem spectantes. Totidem quoque de Christi humanitate traduntur : primus est de incarnatione seu conceptione Christi ; secundus, de nativitate ejus ex Virgine ; tertius, de ejus passione, morte, et sepultura ; quartus, de descensu ad inferos ; quintus, de resurrectione ; sextus, de ascensione ; septimus, de adventu ad judicium.

Quidam autem distinguunt duodecim articulos dumtaxat, scilicet sex de Divinitate, et sex de Verbi humanitate. Tres enim articulos de Trinitate sub uno comprehendunt, eo quod trium personarum sit una cognitio. Nam in ratione Patris intelligitur Filius, et amborum nexus, scilicet Spiritus Sanctus. Articulum vero de glorificatione distinguunt in duos, videlicet in resurrectionem carnis, et in gloriam animæ. Denique articulum conceptionis et nativitatis non dividunt. Quia tamen circa singulas personas divinas attendenda sunt aliqua circa quæ contingit esse errorem, quoniam proprietatibus distinguuntur : ideo de unaquaque persona poni potest articulus proprius. — Præterea in hoc quod credimus Deum omnipotentem, in omnipotentia comprehenditur omnium scientia et providentia : quia intellectualis naturæ potestas non agit nisi secundum voluntatem et agnitionem. Non enim omnia posset Deus in rebus cunctis efficere, nisi eorum notitiam providentiamque haberet.

Sed dubitare quis potest de sacramento Eucharistiæ, cur de ipso non assignatur specialis articulus, quum tamen singularem habeat difficultatem ; item, quum sit fides eorum quæ per rationem sciri non valent, quomodo de hoc quod Deus est unus, ponatur fidei primus articulus, quum ratio naturalis hoc sciat, et a philosophis demonstratum est. Respondendum ad primum, quod in sacramento Eucharistiæ duo pensantur : unum, in quantum est sacramentum, et sic continetur sub articulo qui est de effectibus gratiæ sanctificantis ; secundum, quod corpus Christi illic miraculose exsistit, et hoc ad omnipotentiam pertinet. Ad aliud respondendum, quod licet Deum esse unum philosophi noverant, tamen sub articulo de unitate Dei multa complectuntur quæ rationem humanam excedunt, videlicet omnium Dei providentia, omnipotentia, et quod ipse solus sit colendus : circa quæ philosophi multipliciter erraverunt.

2. Agnoscendum est autem, quod Sym-

bolum dicitur collectio sententiarum fidei in unum. Unde quum accedentem ad Deum oporteat credere, necessarium erat ut ex sacra Scriptura, in qua ea quæ credenda sunt, diffuse dispersimque conscripta sunt, una quasi compendiosa ac summaria collectio credendorum fieret, quam omnes faciliter scire et discere possent : et hoc propter idiotas et simplices atque in exterioribus occupatos præsertim necessarium exstitit, eo quod tales studio vacare non possunt, nec ex Scriptura credenda colligere. Facta sunt autem plura propter hæreses insurgentes : quorum posterius prioris quodammodo declarativum est. Unde symbolum Patrum manifeste et solenniter in Missa cantatur, quia editum est fide jam promulgata. Symbolum autem Apostolorum, in Prima et Completorio in secreto profertur contra tenebras errorum præteritorum et futurorum perfidorum, quoniam factum est tempore persecutionum, fide nondum publice dilatata.

ARTICULUS VI.

Quod componere Symbolum fidei sit summi Pontificis.

QUONIAM itaque nova editio Symboli ideo fit ut insurgentes hæreses destruantur, ad eum pertinet Symbolum facere, cujus est de fide finaliter determinare, sic ut ejus determinationi immobiliter consentiatur. Hoc vero est summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut in Decretis, distinctione 17, dicitur. Unde Christus Petro dixit : Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua ; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. (*Luc.* xxii, 32.) Præterea, totius Ecclesiæ una debet esse fides, dicente Apostolo : Id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. (I *Cor.* i, 10.) Hoc vero servari nequaquam valeret, nisi quæstio fidei ad eum finaliter referretur qui toti Ecclesiæ præsidet. Ideoque solius domini

A Papæ est Symbolum edere, sicut etiam est ejus generalem synodum congregare, et talia agere. Quamvis enim in doctrina Christi et Apostolorum fides satis aperta est, tamen propter perversorum hominum adinventiones vanissimas, necesse est subinde ea magis explanare. — Sed dicet forsitan aliquis : In gestis primæ Ephesinæ synodi, Chalcedonensis quoque concilii, sub anathemate prohibetur ne quis aliam fidem scribere, edere aut componere audeat, quam quæ a sanctis patribus B in Nicæno concilio edita est. Respondendum, quod prohibitio talis atque sententia synodi, extendit se ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Unde per ordinationem hujusmodi non aufertur synodo sequenti novum Symbolum facere : quod novum vocatur, non quia novam fidem aut aliam comprehendat ; sed quia prioris synodi Symbolum magis declarat. De Athanasio autem Alexandrino patriarcha sciendum, quod ipse manifestationem fidei edidit, non per mo- C dum Symboli, sed doctrinæ. Quia tamen ejus doctrina integram fidem plene et compendiose complectitur, propterea ejus editio auctoritate Papæ recepta est.

ARTICULUS VII.

1. *Quid sit credere.* 2. *Et de triplici actu fidei.*

1. AUGUSTINUS in libro de Prædestinatione Sanctorum ait, quod cre- D dere est cum assensione cogitare. (Quæstio 2.) Ubi sciendum, quod cogitare tripliciter sumitur. Primo, communiter pro qualibet actuali consideratione intellectus : et sic scire vel intelligere, est etiam cum assensione cogitare. Secundo, dicitur cogitare consideratio intellectus cum quadam inquisitione, antequam perveniat ad perfectionem intellectionis per certitudinem visionis : et sic cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum per certitudinem visionis perfecti. Et quia deliberatio ista

esse potest tam circa intentiones universales, quæ ad intellectum respiciunt, quam circa particulares, quæ pertinent ad cogitativam virtutem; ideo tertio cogitare accipitur pro actu virtutis cogitativæ. Sumendo ergo cogitare secundo modo, sic Augustinus convenienter definit actum fidei, qui est credere. Actuum namque intellectus quidam habent firmum assensum sine cogitatione hujusmodi, ut ea quæ sciuntur. Quidam autem actus intellectus habent cogitationem informem absque tali assensu : sive in neutram partem declinent, ut in dubitante; sive in alteram partem magis declinent, tamen ex quodam levi signo, ut in suspicante; sive uni parti adhæreant cum formidine de opposito, ut in opinante. Credere autem habet firmum assensum : et in hoc convenit cum sciente. Et tamen ejus agnitio non est perfecta per manifestam veritatis notitiam : et quoad hoc, convenit cum dubitante, suspicante, ac opinante. Unde proprium est actui fidei, qui est credere, quod sit cum assensu cogitatio; et differt iste actus a ceteris omnibus.

Verumtamen, Damascenus ait quarto libro, quod credere est non inquisitus* assensus, pro tanto quia per naturalem rationem non demonstratur id quod creditur : nihilo minus fides habet aliquam inquisitionem eorum per quæ ad credendum homo inducitur, puta quia a Deo sunt dicta, et quia confirmata miraculis. Advertendum quoque, quod intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed voluntatem. Ideoque in proposito assensus accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate ad unam partem determinatur.

* inquisitivus

2. Porro, in libro de Verbis Domini, et super Joannem, ponit Augustinus tres actus fidei, scilicet credere Deum, credere Deo, et credere in Deum. Actus enim potentiæ seu habitus, sumitur secundum ordinem ad suum objectum. Credere autem est actus intellectus, secundum quod

A a voluntate ad credendum movetur. Itaque objectum fidei tripliciter consideratur. Primo ex parte intellectus : et hoc, dupliciter, quoniam in objecto fidei duo possunt attendi, videlicet : materiale, id est res quæ creditur; et formale, scilicet ratio propter quam rei credibili assensus præbetur. Ex parte ergo materialis in objecto fidei, sic actus fidei est credere Deum, quia etiam nihil aliud creditur nisi in quantum ad Deum aliquam ordinationem habet. Ex parte vero formalis,
B ponitur actus fidei credere Deo, quia divina veritas est cui finaliter tota fides innititur. Tertio consideratur objectum fidei ex parte voluntatis intellectum moventis : et sic actus fidei est credere in Deum, quia veritas prima ad voluntatem refertur prout habet rationem finis. Porro per hos tres actus non designantur realiter actus distincti, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum. Quamvis etiam infideles credant Deum esse, vel Deo, non tamen eo modo
C quo ista ponuntur fidei actus : non enim credunt cum talibus conditionibus quas fides includit, ut dictum est : unde nec vere credunt. Insuper, quia voluntas intellectum et alias vires movet in finem : secundum hoc ponitur credere in Deum actus fidei.

ARTICULUS VIII.

1. *An ad salutem necessarium sit aliquid credere quod rationem excedit.* 2. *Et an oporteat*
D *etiam illa credere quæ naturali ratione investigari possunt.*

1. INTUEMUR demum in omnibus rebus bene ordinatis, quod ad perfectionem inferioris naturæ duo concurrunt : unum, quod ei secundum motum proprium competit; aliud, quod secundum superioris naturæ influxum : quemadmodum aqua proprio motu movetur ad centrum; motu vero lunæ, circa centrum motu fluxus atque refluxus. Et in orbibus planetarum

videmus quod duplici motu moventur. A Natura ergo rationalis, quia universalem rationem boni et veri cognoscit, immediatum ordinem habet ad Deum, cujus per cognitionem est capax. Ideoque ejus perfectio non solum in naturali cognitione consistit, sed in hoc quod divinæ illuminationis supernaturaliter consors efficitur. Beatitudo autem hominis in supernaturali Dei visione reponitur, ad quam homo pertingere nequit nisi per modum *Joann.* vi, 45. addiscentis, juxta illud : Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Talis vero disciplinæ a Deo doctore fit homo particeps, non statim, sed successive, secundum modum suæ naturæ. Addiscens autem ad perfectam scientiam venire non valet nisi credat doctori, ut etiam Aristoteles ait. Unde pervenire non potest rationalis creatura ad Dei claram visionem nisi per modum discipuli Deo credat. Sicut autem per naturale lumen rationis assentimus primis principiis; sic per habitum et lumen fidei assentimus his quæ fidei sunt, et judicamus quibus consentire oporteat.

2. Præterea, necessarium est fide assentire, non solum his quæ naturalem capacitatem excedunt, sed etiam his quæ naturaliter sciri possunt (sicut Deum esse, et Deum incorporeum fore, ac talia), propter tria. Primo, ut homo ad divinorum notitiam citius perducatur : quia scientia de divinis et separatis substantiis et Deo, ultimo discitur et plura præexigit ; ideoque ad eam homines tarde venirent, nisi fide docerentur. Secundo, ut agnitio de Deo communior sit : nam multi ad philosophiam indispositi sunt, et propter alias necessitudines, causas et occupationes, studio inhærere non valent. Unde propter istos fide tradenda sunt quæ ab aliquibus naturaliter sciri possunt de Deo atque divinis. Tertio, propter certitudinem. Ratio namque humana in indagatione divinorum debilis est, et inter naturaliter philosophantes de Deo, multa discordia exstat. Ideoque nisi vulgus per fidem immobilem instrueretur, ignoraret quibus potius crederet, essetque pauca certitudo in divinorum notitia.

ARTICULUS IX.

1. *Quod ad salutem requiratur aliquid explicite credere,* 2. *et quod non omnes teneantur æqualiter ad fidem explicitam.*

1. PORRO præcepta quæ homo implere tenetur, sunt de actibus virtutum. B Actus vero ad objectum referuntur. In objecto autem cujuslibet virtutis duo possunt perpendi : unum, quod est per se objectum, et in omni actu virtutis directe intentum; aliud, quod secundario et quasi accidentaliter spectat ad propriam rationem objecti. Objectum autem fidei per se, est id quo homo beatus efficitur ; secundarium autem, illa omnia quæ in sacra Scriptura contenta sunt, ut quod David est filius Jesse. Determinatio denique actus virtuosi ad proprium et per se obje- C ctum, cadit sub præcepto, sicut et actus virtutis ; determinatio vero actus virtuosi ad id quod se secundario et velut indirecte habet ad objectum, non est sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et fidem habere tenetur ; sed quantum ad alia credibilia, non tenetur explicite credere, sed implicite, vel in animi præparatione, prout videlicet paratus est credere quidquid in D Scriptura sancta asseritur. Tunc quoque explicitam tenetur fidem habere, quum agnoverit id quod proponitur, in Scriptura positum esse. — Sed dicet forsitan aliquis, quia multi fuerunt qui non potuerunt fidem habere. Quomodo enim cre- *Rom.* x, 14. dent sine prædicante ? Hi ergo ad quos nemo missus est, non videntur ad fidem obligati. Respondendum, quod ad multa tenetur homo quæ non potest nisi auxilio gratiæ, sicut diligere Deum et proximum ; ad articulos quoque fidei : quæ

omnia potest per gratiam. Istud vero subsidium gratiæ, quibusdam misericorditer impertitur, quibusdam juste negatur atque subtrahitur propter præcedens peccatum, saltem originale, quemadmodum in libro de Correptione et gratia asserit Augustinus.

2. Præterea agnoscendum, quod explicite credere ea quæ fidei sunt, non est æqualiter ad salutem necessarium quoad omnes. Explicatio namque credibilium fit per revelationem divinam, quæ ordinate derivatur a superioribus ad inferiores, videlicet a Deo ad angelos, et per angelos venit ad homines : sed et superiores homines, videlicet a Deo illuminati, instruere debent inferiores, ut Dionysius ait. Quemadmodum ergo superiores angeli perfectiorem notitiam habent de his de quibus inferiores illuminant, secundum Dionysium duodecimo capitulo de Cœlesti hierarchia ; sic superiores in hominibus, pleniorem habere debent notitiam credendorum quam inferiores, et magis explicite credere, secundum Dionysium loco præfato. Unde Gregorius dicit, quod minores in credendis adhærere debent majoribus, quia utique majores plura credere obligantur. Denique minores examinandi non sunt de subtilitatibus fidei, nisi timeatur quod ab hæreticis sint depravati. Si autem inveniuntur perversæ doctrinæ adhærere, non quidem pertinaciter, sed ex simplicitate, non eis imputatur.

ARTICULUS X.

Utrum fides mysterii Christi et sanctæ Trinitatis explicita, fuerit semper ad salutem necessaria.

SUPERIUS declaratum est, ea per se pertinere ad fidem, per quæ æternam felicitatem consequimur. Quia ergo mysterium incarnationis passionisque Christi via est ad beatitudinem, semper necesse fuit apud omnes mysterium incarnationis

A Christi aliquo modo credi : diversimode tamen, secundum diversitatem personarum ac temporum. Nam ante peccatum primus homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione, secundum quod ordinatur ad consummationem gloriæ, non in quantum ordinatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem : non enim præscius fuit homo sui peccati. Videtur autem incarnationis præscius fuisse, quum dixit : Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et *Gen.* II, 24.
B adhærebit uxori suæ. De quibus verbis ait Apostolus : Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. *Ephes.* V, 32. Quod sacramentum primum hominem ignorasse non est credibile. Post peccatum vero fuit mysterium Christi explicite creditum, non solum quoad incarnationem, sed etiam quoad passionem et resurrectionem, quibus a morte redimimur. Aliter non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis, tam ante legem quam sub lege : quorum quidem
C sacrificiorum rationem atque signatum, majores explicite, minores vero implicite agnoscebant, utpote credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo. Porro tempore gratiæ revelatæ, omnes, etiam minores, habere tenentur fidem explicitam de mysteriis Christi, præsertim quoad ea quæ communiter solennizantur et publice proponuntur, ut sunt de incarnatione articuli. Considerationes vero subtiles circa incarnationem, aliqui magis vel minus credere tenentur, prout uniuscu-
D jusque statui et officio convenit. — Ex his innotescit, quod Joannes Baptista, quando dixit, Tu es qui venturus es, etc. ? *Matth.* XI, 3. non quæsivit an Christus venisset in carne : hoc enim agnovit. Sed, secundum Gregorium, interrogavit an in propria persona esset ad inferos descensurus. Sciebat tamen, quod passio Christi usque ad limbum patrum se extenderet, sicut prædictum est : Tu quoque in sanguine testamenti tui, emisisti vinctos tuos de lacu in quo non erat aqua. *Zach.* IX, 11. Et quamvis

Joannes hoc noverat, potuit tamen nescire an Christus in propria persona illuc descenderet. Secundum Ambrosium vero super Lucam, Joannes non ex ignorantia, sed ex pietate, interrogavit. Secundum Chrysostomum autem, quæsivit ut discipuli ejus magis instruerentur de Christo.

Agnoscendum præterea, quod etiam quibusdam gentilium de Christo revelatio facta fuit, sicut Job, et Sibyllæ, secundum Augustinum. Tempore quoque Constantini sepulcrum inventum est, in quo sepultus erat homo, in cujus pectore erat aurea lamina habens inscriptum : Christus nascetur de Virgine, et credo in eum. O sol, Helenæ et Constantini temporibus iterum me videbis. — Denique, si qui salvati sunt quibus de Christo revelatio facta non est, nec ipsi sine fide Mediatoris salvati sunt, quia ad minus habuerunt fidem implicitam in divina providentia : credentes Deum esse mundi salvatorem, secundum modum sibi placentem, atque aliquibus ab ipso revelatum. Unde Augustinus in libro de Correptione et gratia : Ista (inquit) est sana fides, qua credimus nullum hominem, sive majoris sive minoris ætatis, a contagione liberari peccati, nisi per mediatorem unum Dei et hominum Jesum Christum.

Advertendum est insuper, quod quum in mysterio Christi Trinitas contineatur, videlicet quod Filius Dei carnem assumpserit, et per gratiam Spiritus Sancti renovaverit mundum, atque de Spiritu Sancto conceptus sit : ideo sine fide Trinitatis explicite credi non potest mysterium Christi. Unde, sicut ante Christi adventum aliqui habebant fidem de Christi mysteriis explicite, quidam implicite ; pariformiter de fide Trinitatis sentire oportet quia majores explicite eam credebant, nam in veteri Testamento sæpe innuitur. Non autem tenebantur omnes eam explicite credere ; nunc vero tempore gratiæ omnes obligantur manifeste credere supersanctæ Trinitatis mysterium.

ARTICULUS XI.

1. *An credere sit meritorium.* 2. *Et utrum ratio humana diminuat meritum fidei.*

1. Actus proinde humani meritorii sunt prout procedunt a libero arbitrio a Deo per gratiam moto. Unde omnis actio quæ libero arbitrio subditur, esse potest meritoria, si sit in Deum relata. Credere autem, ut dictum est, est actus intellectus, divinæ veritati ex voluntatis imperio assentientis, gratia Dei voluntatem movente : ideoque actus fidei meritorius esse potest. Denique natura comparatur ad gratiam sicut materia ad formam ; fides quoque comparatur ad caritatem sicut dispositio præcedens formam. Et igitur, sicut materia seu dispositio non agit nisi forma adveniat, sic nec actus naturæ nec fidei meritorius est, antequam caritas adsit : qua habita, uterque esse meritorius potest. Nam et actus scientiæ si ad caritatem, videlicet ad Dei honorem utilitatemque proximi ordinetur, meritorius fit. In actu tamen scientiæ sunt duo, scilicet : Assensus, et ille non est meritorius, quoniam libero arbitrio non subditur, quia per vim demonstrationis intellectus ad assensum cogitur. Actualis autem consideratio scientiæ voluntati subjicitur, et potest meritoria fieri. Actus vero fidei quoad utrumque, videlicet assensum et usum, meritorius esse valet. Intellectus enim non cogitur ad assensum. Habet tamen sufficiens inductivum : quia innititur auctoritati divinæ Scripturæ, miraculis approbatæ ; et quod potius est, quoniam interiori Dei instinctu fides in actum procedit. Porro opinio, quoniam non habet firmum assensum, non procedit ex voluntate perfecta : ideoque ex parte assensus non apparet meritoria ; ex parte autem considerationis actualis, meritoria esse potest.

2. Præterea ratio humana dupliciter se potest habere ad id quod fides proponit. Uno modo, quasi præcedens, sic quod

homo non crederet nisi rationem talem A audiret : et sic ratio diminuit fidei meritum, sicut passio præcedens diminuit laudem virtuosi actus, quum non propter passionem, sed rationis judicium, fieri debeant actiones virtutum. Secundo, ratio humana se habet ad voluntatem credentis per modum consequentem, quando videlicet credens, etiam ratione cessante, propter divinam auctoritatem promptissime crederet. Tamen quia id quod credit diligit, veritatem fidei revolvit, et ex ejus amore rationes ad ejus roborationem B excogitat : et ita ratio humana est signum meriti amplioris, nec meriti rationem excludit, causamque merendi non interimit. Itaque, quod ait Gregorius, Fides non habet meritum, cui ratio præbet experimentum : intelligendum est, quando homo voluntatem credendi promptam non habet, nisi propter vim rationis humanæ. — Rationes præterea quæ inducuntur ad fidem, non sunt demonstrativæ, sed potius removent fidei impedimenta, ostendendo ea non esse impossibilia quæ C asserit fides. Rationes vero demonstrativæ, quæ ad aliqua quæ fidei sunt (scilicet quod Deus est, et quod unus est Deus) adducuntur, sunt quasi præambula fidei ; et quamvis diminuant rationem fidei, dum faciunt esse apparentia quæ proponuntur, non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas prompta est ad illa credenda, rationibus non adductis : propterea non minuitur ratio meriti. — Amplius autem sciendum est, quod ea quæ fidem impugnant, sive interior consideratio, si- D ve exterior persecutio, tanto magis meritum fidei augent, quanto in eorum resistentia ostenditur voluntas ad credendum Deo pronior atque robustior. Ideoque sancti martyres maximum fidei meritum habent ; et post eos viri ingeniosi ac sapientes qui propter rationes hæreticorum ac philosophorum, proprias quoque adinventiones subtiles, non recedunt a fide. Unde eis cooperatur in bonum, quod hæreses fiant.

ARTICULUS XII.

1. *Quod confessio sit actus fidei.* 2. *Et quomodo confessio fidei sit ad salutem necessaria.*

1. INSUPER, actus exterior illius est actus virtutis, ad cujus finem ex propria specie ordinatur : quemadmodum jejunare est actus abstinentiæ, cujus est carnem domare. Conformiter, quia confessio ordinatur ad id quod est fidei sicut ad finem, videlicet ad exteriorem locutionem ex fide manantem ; ideo est fidei actus exterior confessio, sicut interior conceptio eorum quæ fidei sunt, est fidei interior actus. Est autem triplex confessio, quæ in Scriptura laudatur : una, quæ est actus fidei, videlicet protestatio credendorum ; secunda, quæ est gratiarum actio, et est actus latriæ ; tertia est confessio peccatorum, et est actus pœnitentiæ. QUÆSTIO 3.

2. Denique confessio fidei quum sit quoddam affirmativum, non cadit nisi sub præcepto affirmativo. Præcepta autem affirmativa obligant semper, sed non ad semper : imo obligant solum pro loco et tempore, et secundum aliquas circumstantias ad actum virtutis requisitas. Unde fidem confiteri, solum est de necessitate salutis quando per hujus actus omissionem, honor Dei, aut proximorum subtraheretur utilitas. Si autem fides videtur periclitari, tunc quilibet tenetur fidem publice confiteri. Si vero ex confessione fidei oriatur major seditio, aut infidelium irrisio, et nulla proximorum utilitas, tunc non est laudabile fidem fateri, ne sanctum canibus detur.

ARTICULUS XIII.

De definitione fidei secundum Apostolum.

AD Hebræos ait Apostolus : Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Pro cujus declaratione sciendum, quod habitus defini- QUÆSTIO 4. *Hebr.* XI, 1.

endus est per proprium actum in ordine A ad objectum. Credere autem (quod est actus fidei) est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Ideoque actus fidei ordinem habet, tam ad objectum voluntatis, quod est bonum seu finis, quam ad objectum intellectus, quod est verum. Quumque fides sit virtus theologica, habet idem pro objecto et fine : unde oportet objectum et finem fidei sibi proportionaliter correspondere. Objectum denique fidei est veritas prima, in quantum est non visa, et ea quibus propter B primam veritatem inhæretur. Sic ergo necesse est ut veritas prima se habeat ad fidei actum, secundum rationem finis, sub ratione non visi : quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apo-
Rom. VIII, 25. stoli : Quod non videmus, speramus. Veritatem quippe videre, est eam habere. Quod autem quis habet, non sperat ; sperat vero id quod nondum habet. Sic itaque habitudo actus fidei ad finem, qui est voluntatis objectum, significatur in eo quod dicitur : Fides est substantia rerum C sperandarum. Solet namque substantia dici prima inchoatio rei, præsertim quum tota res virtualiter continetur in tali principio : quemadmodum dicimus quod prima principia sunt tota substantia scientiæ. Non enim capitur hic substantia prout est unum prædicamentum; sed prout in quolibet genere primum, in se aliqua virtualiter continens, dicitur aliquorum substantia.

Fides ergo est substantia rerum sperandarum, id est, prima inchoatio rerum D sperandarum in nobis est per fidei assensum, qui in se virtute continet res sperandas. Nam in hoc felicitari speramus, quod aperte videbimus ea quibus modo per fidem adhæremus. Porro, habitudo actus fidei ad objectum intellectus, prout est objectum fidei, insinuatur quum dicitur : Argumentum non apparentium. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu, videlicet pro ipsa adhæsione intellectus ad non apparentem fidei veritatem. Unde verba Apostoli in formam definitionis redigi possunt, ut dicatur : Fides est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis. — Patet ergo, quod non bene dicant, qui asserunt verba Apostoli non esse fidei definitionem, licet non ponantur in forma definitiva : imo omnia per quæ fides definiri potest, Apostolus tangit. Aliorum vero definitiones non sunt nisi quædam explicationes definitionis Apostoli : ut quod Augustinus ait : Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur ; et Damascenus, Fides est, inquit, non inquisitus consensus. Quod proinde septimo capitulo de Divinis nominibus Dionysius dicit : Fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem : idem est ei quod ait Apostolus, Substantia rerum sperandarum. Agnoscendum est autem, quod argumentum ex propriis rei principiis sumptum, facit rem in se ipsa apparentem. Argumentum vero ex divina auctoritate acceptum, non facit rem apparentem in se : et tale est fidei argumentum.

ARTICULUS XIV.

1. *De subjecto fidei.* 2. *Et quomodo caritas dicatur fidei forma.*

1. DENIQUE ad perfectionem actus ex duobus principiis procedentis, exigitur utrumque activum principium esse perfectum ac bene dispositum : non enim esse potest perfecta serratio, nisi serrans artem habeat, et serra disposita sit. Dictum est autem actum fidei ab intellectu a voluntate moto procedere. Ideo ad perfectionem actus fidei, oportet tam voluntatem quam intellectum esse bene dispositum. Dispositio vero per quam potentia se ad opposita habens, ad bene agendum disponitur, est habitus. Intellectus ergo indiget habitu, quo ad actum credendi habilis fiat. Credere autem est immediate actus intellectus, quoniam verum est ob-

jectum ipsius : ideoque fides, quæ est principium hujus actus, est in intellectu. Et quoniam objectum fidei est verum æternum, seu veritas prima ; ideo fides est in intellectu speculativo. Sed quoniam veritas prima est omnium desideriorum actuumque nostrorum finis, secundum Augustinum primo de Trinitate; ideo fides per dilectionem operatur : quemadmodum et intellectus speculativus extensione sui fit practicus, secundum Philosophum tertio de Anima. Unde, sicut ad perfectionem actus potentiæ concupiscibilis requiritur prudentia in ratione, et temperantia in concupiscibili ; sic ad perfectionem actus fidei, requiritur in intellectu fides, et in voluntate dilectio.

2. Propterea equidem dicitur caritas fidei forma, in quantum per caritatem actus fidei perficitur ac formatur. Unumquodque enim per suam formam agit. *Galat.* v, 6. Quum ergo, secundum Apostolum, fides per dilectionem operetur, recte caritas forma fidei perhibetur, non quidem intrinseca, quasi ex fide et caritate una res constituatur, sed ut dictum est. Denique actus voluntarii speciem sortiuntur a fine. Illud autem a quo res speciem recipit, forma ejus vocatur. Id igitur ad quod actus voluntarius ordinatur, forma et finis ejus dici potest. Actus vero fidei ordinatur ad bonum divinum, quod est caritatis objectum, sicut ad finem. Et ideo caritas fidei forma censetur. Nihil autem prohibet unum actum a diversis actibus vel habitibus informari, et sic ad diversas species ordine quodam reduci.

ARTICULUS XV.

1. *An fides informis et fides formata sint eadem fides.* 2. *Et utrum fides sit virtus.*

1. DIXERUNT præterea quidam, alium esse habitum fidem formatam, et fidem informem ; et quod adveniente fide formata, fides informis tollatur ; itemque, quod post mortale peccatum, destructa fide formata, fides informis de novo a Deo A infundatur. Istud autem inconveniens est : nam donum Dei non infunditur propter mortale peccatum. Dicendum ergo, quod fides informis et formata non distinguuntur realiter. Habitus enim, seu virtus, non diversificatur nisi per id quod per se ad ipsum pertinet. Quum ergo sit fides in intellectu, per se id tantummodo pertinet ad speciem fidei, quod pertinet ad intellectum. Ideoque, sive caritas habeatur, quæ ad voluntatem pertinet, sive non, fides una numero manet. Licet ergo mor- B tuum non fiat vivum, neque imperfectum perfectum, quum vita vel imperfectio est de ratione atque essentia rei : tamen, quum aliquid vivum aut imperfectum seu perfectum dicitur ratione alicujus accidentaliter adjuncti, tunc mortuum potest fieri vivum, imperfectumque perfectum. Quemadmodum anima per peccatum mortua, fit per gratiam viva ; et sic est de fide informi, quæ viva efficitur per caritatem adjunctam.

2. At vero, quum virtus sit quæ haben- C tem perficit, et opus ejus bonum reddit ; ideo quum fides reddat actum hominis bonum, constat eam esse virtutem. Dictum est autem, quod credere est actus intellectus ex imperio voluntatis. Ideo ad perfectionem fidei duo exiguntur : unum, ex parte intellectus, videlicet ut infallibiliter tendat in suum bonum, quod est verum ; aliud, ex parte voluntatis, ut scilicet per caritatem ordinetur iste actus in ultimum finem. Et utrumque horum est in fide formata : ideo ipsa virtus est ; non au- D tem fides informis. Informitas enim facit eam deficere a perfecta ratione virtutis, quum virtus sit ex propria ratione quædam perfectio. Fidei autem informi deest id quod ex parte voluntatis requiritur.

ARTICULUS XVI.

1. *Quomodo fides sit una.* 2. *An omnium virtutum prima.*

1. FIDES præterea quum sit virtus et habitus, comparari potest ad obje-

ctum. Et tunc fides est una specie : nam objectum ejus est unum, videlicet veritas prima, cui innitendo credimus quæcumque fide tenemus. Ex formali vero ratione objecti, virtus speciem accipit. Secundo, fides consideratur in ordinatione ad subjectum. Sicque diversificatur numero, secundum diversitatem credentium : accidens namque individuatur per subjectum. Licet itaque fides respiciat æterna ac temporalia, tamen est una, quoniam non est de temporalibus, nisi in ordinatione ad veritatem æternam. Sapientia autem a scientia distinguitur, quia sapientia est de æternis, scientia de temporalibus, secundum Augustinum tertiodecimo de Trinitate : quia hi habitus considerant æterna et temporalia secundum proprias rationes.

2. Sciendum præterea, quod virtus aliqua dici potest prior dupliciter : primo, per se ; secundo modo, per accidens. Per se ergo loquendo, fides est virtutum omnium prima. Virtutes enim theologicæ ceteris sunt priores, quoniam earum objectum est ultimus finis. Finis autem in agibilibus, est sicut principium in speculationibus : sed necesse est ultimum finem prius esse in intellectu per cognitionem, quam esse possit in voluntate, in qua est per caritatem et spem. Quumque naturalis cognitio attingere Deum non valeat, secundum quod est beatitudinis objectum, oportet ut prius uniatur homo Deo per fidem.

Porro, per accidens dicitur aliqua virtus prima, in quantum removet prohibens : sicut fortitudo esse potest prior fide, quia repellit inordinatum timorem quo quis a fide retrahitur ; humilitas quoque, quoniam expellit superbiam, per quam refutat intellectus se subdere veritati divinæ, eo quod nequeat eam comprehendere. Spes etiam dicitur introducere ad fidem, non quod fidem præcedat, sed quia facit fidei firmiter adhærere, atque in ea perseverare. Veruntamen, teste Augustino in libro contra Julianum, nulla est vera A virtus, nisi fide supposita. Fides enim ostendit omni virtuti debitum finem.

Quod autem de fide dictum jam est, de fide formata intelligi debet : fides namque informis non est virtus completa.

ARTICULUS XVII.

Per quem modum fides certior sit scientia, ac ceteris habitibus intellectualibus.

B CERTITUDO autem veritatis dupliciter potest perpendi. Uno modo, ex parte causæ certitudinis : et sic, quia divina veritas est cui fides innititur, omni scientia intellectualique habitu fides certior est. Secundo, ex parte subjecti : et sic certius dicitur, quod cognoscentis intellectus plenius intuetur atque consequitur. Fides igitur quia rationem naturalem excedit et de non apparentibus est ; ideo secundum hunc modum habitus intellectuales certiores sunt fide : innituntur enim rationi C humanæ. Et quoniam unumquodque judicatur secundum suam causam simpliciter, secundum dispositionem vero subjecti secundum quid : ideo fides, simpliciter loquendo, prædictis habitibus certior est. At vero habituum intellectualium duo, videlicet prudentia et ars, sunt circa contingentia ; fides autem, circa æterna : ideoque est eis certior. Reliqui vero tres habitus, scilicet sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria : quæ tria quandoque nominant dona Spiritus San- D cti, quandoque vero accipiuntur ut sunt virtutes. Si ergo accipiuntur pro donis, tunc supponunt fidem. Unde fides etiam hoc modo certior est eis, licet certitudo eorum manifestior sit. Nam per fidem pervenitur ad intellectum, secundum illud Isaiæ : *Nisi credideritis, non intelligetis.* (*Is.* VII, 9.) Nihilo minus tota certitudo istorum donorum procedit a certitudine fidei, sicut certitudo agnitionis conclusionum a certitudine principiorum : unde non est major, quamvis apertior.

ARTICULUS XVIII.

1. *An in angelo et homine ante peccatum exstiterit fides.* 2. *Et an in dæmonibus fides exsistat.*

Quæstio 5. 1. AMPLIUS autem, constat quod nec angeli ante confirmationem, nec homo ante peccatum, visionem Dei beatificam habuit, nec vidit Dei essentiam. Quum ergo fides sit argumentum non apparentium, qua creduntur quæ non videntur, patet quod homo et angelus in sua prima B conditione fidem habuerit : nisi quis asserat eos in puris naturalibus esse creatos, et de his quæ fidei sunt nihil prorsus novisse : quod tamen dicendum non est. *Hebr.* xi, 6. Erant enim in via accedendi ad Deum. Accedentem autem ad Deum oportet credere, secundum Apostolum. Ideoque erat in eis quædam inchoatio speratæ felicitatis ex gratia, per fidem in intellectu, per caritatem quoque et spem in voluntate. — Sed considerandum, quod in objecto fidei est aliquid formale, videlicet prima veritas, et quoad hoc fidem habebant ; et aliquid materiale, id scilicet cui propter veritatem divinam assensus præbetur. Et quia horum aliud est uni creditum, et ab alio scitum ; ideo concedendum est quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, aliqua de divinis mysteriis scivit, quæ modo sola fide tenentur : quia ut ait Hugo de S. Victore in suis Sententiis, novit homo in primo statu Creatorem suum, non ea cognitione quæ foris solo auditu percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur. Clarior quippe erat ante peccatum contemplatio quam modo, non tamen certitudo tanta quæ fidem excludit. Quod denique Hugo dicit : Non ea cognitione cognovit homo Creatorem quomodo a credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per contemplationis præsentiam manifestius cernebatur : quamvis verba hæc magistralia sint, auctoritatem tamen non habent. Proinde, *Rom.* x, 17. quod fides dicitur ex auditu esse, accipi A debet non solum de auditu humano exteriori, sed etiam de auditu interiori, quemadmodum scriptum est : Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. *Ps.* lxxxiv, 9. Et hoc modo audiebant Deum Prophetæ.

2. Ex præhabitis insuper innotescit, quod intellectus fidei assentit, non quia rem creditam videt, vel in se aut per resolutionem ad principium per se notum, sed ex voluntatis imperio. Quod dupliciter contingere potest. Primo, ex ordine voluntatis ad bonum : et sic credere est laudabile. Secundo, quia intellectus convincitur ut judicet esse credendum his quæ dicuntur, non propter evidentiam rei, sed signi quo constat id quod dicitur a Deo (qui mendacii confirmator esse nequit) proferri. Velut si Propheta annuntiet, et miraculo id confirmet mortuum suscitando, tali signo convincitur ratio ut credat illud dici a Deo. Et isto modo est in dæmonibus fides. Vident namque manifesta indicia, quibus certissime sciunt doctrinam Ecclesiæ esse a Deo. Ipsas vero veri- C tates quas credit Ecclesia, ut Deum esse trinum, etc., non vident. Unde dæmonum fides est quasi coacta ; et etiam displicet eis tot fieri pro fide miracula. Ideoque non est laudabilis, neque eorum malitiam minuit. Fides quoque dæmonum non est donum gratiæ ; sed ex perspicacitate naturalis intellectus ad fidem coguntur. Fides enim quæ est gratiæ donum, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem boni affectum, quamvis informis sit. Nunc igitur lucet, cur Jacobus dicat : D Dæmones credunt, et contremiscunt. *Jacob* ii, 19.

ARTICULUS XIX.

1. *Quod discredens in uno articulo fidei fidem non habeat.* 2. *Et qualiter fides unius major esse possit fide alterius.*

1. EX præinductis elucescit, fidem speciem ac unitatem sortiri a formali ratione sui objecti. Fidei autem objectum est veritas prima, secundum quod in Scri-

ptura canonica atque doctrina Ecclesiæ A manifestatur. Quicumque ergo doctrinæ Ecclesiæ, quæ ex divina veritate in Scripturis manifestata procedit, non innititur tanquam divinæ ac infallibili regulæ : ille amittit formalem objecti fidei rationem. Nec innititur Scripturarum auctoritati, sed propriæ voluntati et sensui, qui credit Scripturæ in uno et non in alio : et ob id in ipso fides non permanet. Unde hæreticus discredens unum articulum, fidem non habet, nec formatam neque informem (sicut qui unum mortale peccatum com- B mittit, caritatem penitus perdit), et ea quæ fidei sunt non servat per fidem sicut fideles, sed alio modo. Quemadmodum qui adhæret alicui conclusioni, et medium demonstrationis ejus ignorat, non adhæret ei per scientiam sed opinionem ; ita hæreticus de aliis articulis non veram fidem, sed opinionem habet secundum propriam voluntatem.

2. Præterea fides, sicut et quilibet habitus, considerari potest in ordine ad objectum, et item per comparationem ad sub- C jectum. In objecto autem fidei sunt duo, scilicet : Formale, quod est veritas prima, quæ est medium probandi cuncta quæ fidei sunt. Et quoad hoc fides non diversificatur in credentibus, sed est una in specie : hoc enim objectum est unum et simplex. Aliud est materiale in fide, ea videlicet quæ propter primam veritatem creduntur : et hæc credi possunt magis vel minus explicite ; sicque plura credere potest unus quam alter. Et hoc modo fides in uno major est quam in alio. Si au- D tem fides comparetur ad subjectum, sic est actus intellectus a voluntate determinati et moti. Ideoque fides unius major esse potest fide alterius, tam ex parte intellectus, propter ampliorem videlicet certitudinem et firmitatem, quam ex parte voluntatis, propter majorem credentis promptitudinem, devotionem, vel confidentiam, secundum quod gratia Dei est copiosior in uno quam altero. Nihilo minus in omni credente exigitur, ut divinæ veritati super omnia innitatur atque inhæreat.

ARTICULUS XX.

1. *Quod fides insit homini per infusionem a Deo.* 2. *Et quod etiam fides informis sit donum gratiæ Dei.*

1. DUO autem exiguntur ad fidem : primo, ut homini proponantur credenda ; secundo, requiritur assensus credentis. Quum ergo sit fides eorum notitia quæ rationem transcendunt, necesse est principium istorum esse a Deo credibilia revelante. Quibusdam enim revelantur immediate a Deo, quemadmodum ait Apostolus : Quomodo prædicabunt, nisi mittantur? Quantum ad secundum, potest duplex causa fidei considerari. Una exterior ad fidem inducens, videlicet miraculum aut humana persuasio : quorum neutrum est fidei causa sufficiens. Videntium namque idem miraculum, atque eamdem prædicationem audientium, quidam credunt, et alii non. Ideoque præter hæc, necesse est interiorem ponere causam ad fidei assensum moventem. Hanc autem Pelagiani asserebant solum liberum arbitrium hominis : dicentes initium fidei esse a nobis, in quantum parati sumus his quæ sunt fidei assentire, confirmationem vero fidei esse a Deo. Hoc autem falsum est. Nam quum homo per fidem elevetur supra suam naturam, videlicet ad supernaturalium veritatum considerationem : oportet hoc fieri a supernaturali principio hominem interius movente, videlicet Deo. Et ob id fides quantum ad assensum, qui est principalis fidei actus, a Deo est per gratiam ejus.

Quæstio 6.

Rom. x, 15.

2. Insuper advertendum, quod informitas fidei est quædam privatio. Privatio autem interdum est de propria ratione rei, quemadmodum de ratione ægritudinis est incommensuratio seu distemperatio humorum. Quandoque autem privatio non pertinet ad rationem rei, sed supervenit

ei, sicut de ratione diaphani non est obscuritas. Quando autem assignatur causa rei, intelligitur assignari causa rei et ejus quod pertinet ad rationem ipsius. Informitas vero non est de ratione fidei nec pertinet ad speciem ejus, quum fides dicatur informis ratione formæ extrinsecæ, quæ est in voluntate, videlicet propter caritatis absentiam. Unde sicut Deus est causa fidei simpliciter dictæ, sic etiam est fidei informis causa : non tamen est causa informitatis. Itaque, quum aliquis fidem informem a Deo recipit, non sanatur a Deo totaliter, nec absolvitur a præcedenti culpa infidelitatis, sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato. Hoc autem fit sæpe ut quis Deo agente cesset ab uno peccato, qui tamen propria iniquitate suggerente, non cessat etiam ab aliis. Et sic datur aliquando homini a Deo ut credat, non tamen datur ei caritas : sicut quandoque datur alicui donum prophetiæ vel aliud tale sine caritate.

ARTICULUS XXI.

1. *Quod fides sit causa timoris,* 2. *et purificationis cordis.*

Quæstio 7. 1. TIMOR denique ad virtutem appetitivam pertinet, et est motus appetitivæ potentiæ. Omnium autem appetitivorum motuum principium atque objectum, est bonum vel malum apprehensum. Unde appositio mali causat timorem. Quoniam ergo per fidem habemus notitiam de malis pœnalibus, a Deo juste infligendis pro culpis : propterea dicitur fides causa timoris. Fides enim informis est causa timoris servilis ; formata vero est causa filialis timoris. Nam fides docet nos divinam excellentiam et bonitatem : et hinc oritur timor reverentialis et castus. Docet quoque justa Dei judicia : et sic efficit
Jacob. II, 19. timorem servilem. Unde Jacobus : Dæmones, inquit, credunt et contremiscunt.

2. Porro impuritas rerum inde consurgit, quod rebus vilioribus commiscentur : velut si aurum uniatur plumbo. Si vero conjungitur aliud suo superiori, inde purificatur aut melioratur. Rationalis autem creatura inferioribus atque caducis ac sensibilibus cunctis præstantior est : et quum illis commiscetur sive inhæret, fœdatur ; quum autem ad Deum et ad superiora convertitur, sanctificatur. Hujus vero quod homo ab inferioribus se elonget et ad divina convertat primum principium est fides : nam accedentem ad *Hebr.* XI, 6.
Deum oportet credere. Et quidem fides informis impuritatem ignorantiæ delet ; quum autem ei caritas copulatur, omnia cordis crimina delet, quia universa pec- *Prov.* X, 12.
cata operit caritas. Propter prædicta ait Petrus : Fide purificans corda ipsorum. *Act.* XV, 9.

ARTICULUS XXII.

1. *Quod intellectus sit donum Sancti Spiritus,* 2. *possitque simul in eodem esse cum fide.* 3. *Et utrum sit speculativus vel practicus.*

1. COGNITIO autem sensitiva et intelle- Quæstio 8.
ctiva in hoc differunt, quod sensitiva cognitio est circa exteriores rei qualitates et circa accidentalia rei, intellectus autem designat quamdam intimam rei notitiam. Dicitur namque intelligere, quasi intus legere. Unde intellectus contuetur essentiam rei, sub exterioribus formis latentem. Nam objectum ejus est *quod quid est.* Multa sunt autem quæ interius latent, ad quæ intellectum penetrare oportet. Nam sub accidentibus latet natura ; sub verbis, significata ; sub similibus et figuris, veritas figurata ; sub effectibus, causa, et vice versa. Lumen denique naturale ipsius intellectus finitæ virtutis est : unde non nisi ad determinatum aliquid pertingere potest. Multa sunt itaque ad quæ per se pervenire non valet, quæ videlicet naturalem rationem transcendunt : indiget ergo supernaturali quodam lumine, quo roboratus ad supernaturalia

intelligenda penetret : et hoc lumen dicitur donum intellectus. Patet ergo, quod intellectus quandoque est nomen potentiæ, interdum autem est nomen habitus. Hic vero pro dono accipitur. Porro lumen istud ita se habet ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, quemadmodum lumen naturale ad ea quæ naturaliter agnoscuntur. Unde istud lumen non dicitur ratio, sed intellectus. Ratio quippe semper ab intellectu principiorum incipit, et ad conclusionis intellectum terminatur. Ratiocinamur namque ab aliquibus intellectis inchoantes ; tuncque rationis discursus perficitur, dum id quod ante ignotum erat, intelligimus.

2. Præterea intellectus prout est donum, esse potest simul cum fide in uno, nec prohibet ea quæ fidei sunt hoc modo intelligere. Circa quod advertendum, quod quædam cadunt directe sub fide, ut articuli fidei ; quædam, secundario, quæ videlicet ordinantur ad fidem, quemadmodum alia universa in sacra Scriptura contenta. Rursus, intelligi aliquid dupliciter dicitur. Uno modo, perfecte, quando videlicet essentia rei in se ipsa cognoscitur : et sic ea quæ directe ad fidem pertinent, intelligi in hac vita præsenti non valent. Secundo modo, intelligi dicitur aliquid imperfecte, non quod natura ejus in se ipsa sciatur, vel quod veritas propositionis agnoscatur quomodo sit ; cognoscitur tamen quod ea quæ forinsecus per sensum vel per naturalem rationem apparent, veritati creditæ non contrariantur. Et sic ea quæ fidei sunt intelligere dicimur, in quantum videmus propter ea quæ exterius apparent, non esse recedendum a fide : sicque fides et intellectus sunt simul.

3. Ex his elucescit, utrum intellectus qui est donum, sit speculativus an practicus. Dictum est enim, quod quædam principaliter et directe cadunt sub fide, quæ videlicet speculabilia tantum sunt, et omnem rationem excedunt. Et respectu horum est principaliter intellectus. Secundario autem cadunt sub fide actus humani, in quantum ordinantur ad fidei finem. Et circa hæc operabilia est etiam donum intellectus, secundum quod in agendis regulamur rationibus æternis legis divinæ, et prout referuntur ad fidem felicitatis æternæ, quibus conspiciendis et consulendis inhæret, secundum Augustinum duodecimo de Trinitate, superior ratio : quæ utique ratio intellectus dono perficitur, et sic actus humani sortiuntur excellentiam quamdam. Itaque intellectus iste est principaliter speculativus. Quia tamen fides per dilectionem operatur, ideo secundario est quodammodo practicus, sicut in Psalmo habetur : Intellectus bonus omnibus facientibus eum. At vero, humanorum actuum regula duplex est, scilicet ratio humana, et lex divina. Sicut igitur lex divina rationem naturalem excedit : sic humanorum agnitio actuum, prout divina lege regulantur seu diriguntur, rationem transcendit ; et ita sub fide et intellectu qui fidei donum est, cadunt.

Galat. v, 6.

Ps. cx, 10.

ARTICULUS XXIII.

1. *Quod donum intellectus sit in omnibus habentibus gratiam,* 2. *et solum in eis.* 3. *Et quod donum intellectus a ceteris donis distinctum sit.*

1. At vero in omni habente gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis circa ultimum finem : nam secundum Augustinum, voluntas per gratiam præparatur ad bonum. Ad ordinationem autem voluntatis ad Deum requiritur cognitio intellectus quæ est per fidem. Et sicut per donum caritatis ordinatur ad Deum voluntas, sic Deus per donum intellectus illuminat mentem, ut supernaturalem veritatem recte cognoscat in quam tendere voluntatem oportet. Ideoque, sicut donum caritatis omnibus gratiam habentibus inest, sic et donum intellectus. Veruntamen, habens gratiam gratum fa-

cientem pati potest hebetudinem mentis A (contra quam, secundum Gregorium in secundo Moralium, datur donum intellectus) in his quæ non sunt de necessitate salutis; sed circa ea quæ de necessitate salutis sunt, instruitur sufficienter a Deo, secundum illud Joannis : Unctio ejus docet vos de omnibus. (1 *Joann.* II, 27.) Et ita patet quomodo dicat Gregorius, quod donum intellectus Sanctis interdum utiliter subtrahitur, ne in elationem erigantur.

2. Præterea sciendum quod donum intellectus solis habentibus gratiam inest. B Dona etenim Spiritus Sancti perficiunt animam, in quantum ipsa est mobilis a Spiritu Sancto; et supernaturale donum intellectus animam perficit, in quantum circa ultimi finis notitiam dirigibilis est. Hæc autem motio, est consideratio qua homo apprehendit veritatem circa ultimum finem : et ob id, nisi de illo veram æstimationem habeat, donum intellectus nondum suscepit. De ultimo vero fine veram æstimationem non habet, nisi qui circa illum non errat, sed ei tanquam op- C timo firmiter inhæret. Hoc autem non est nisi habentium gratiam gratum facientem, quemadmodum in moralibus habet homo rectam æstimationem de fine per habitum virtutis. Ex his patet, quod fides importat solum assensum ad ea quæ fidei sunt. Intellectus autem penetrationem vel perceptionem quamdam importat veritatis eorum quæ fides proponit circa ultimum finem. Porro in Daniele scriptum est : Intelligentia est opus in visione. (*Dan.* X, 1.) Illic aliter capitur intelligentia quam hic, ut- D pote pro illustratione circa dicta prophetica, quæ sine gratia esse potest.

3. Præterea distinctio doni intellectus a tribus, videlicet pietate, fortitudine, et timore, evidens est, quum illa ad vim appetitivam pertineant, intellectus autem ad cognoscitivam potentiam. Alia vero tria dona, scilicet sapientia, scientia, et consilium, et etiam intellectus, ad supernaturalem cognitionem fidei ordinantur. Fides autem est ex auditu, et non de re (*Rom.* X, 17.) visa, et primo quidem circa primam veritatem, secundario quoque circa quasdam creaturas in ordine ad Deum consideratas; et ultra extenditur ad actus humanos, quia fides per dilectionem operatur. (*Galat.* V, 6.) Itaque circa credenda per fidem, duo exiguntur ex parte nostra. Primo, ut intellectu quodammodo perspiciantur ac penetrentur : et hoc fit per donum intellectus. Secundo, ut de his habeat homo rectum judicium, quatenus æstimet eis firmiter inhærendum atque ab eorum oppositis præcavendum. Hoc autem judicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, ad donum scientiæ. Quoad operationes autem humanas, videlicet quantum ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii. — Alii aliter distinguunt ista dona, dicentes quod donum scientiæ et consilii pertinent ad practicam cognitionem, intellectus autem ad speculativam. Intellectum quoque a dono sapientiæ dividunt, quoniam ad sapientiæ donum judicium pertinet, ad intellectum vero capacitas seu penetratio intima credendorum. Hæc autem distinctio non apparet valere, quia secundum præhabita, donum intellectus non solum respicit speculanda, sed etiam operanda : similiter donum scientiæ, sicut patebit. Denique tam donum intellectus quam fides sunt circa prima principia cognitionis gratuitæ, scilicet articulos fidei : difformiter tamen. Fidei enim est eis assentire, intellectus vero, quodam modo penetrare.

ARTICULUS XXIV.

1. *De beatitudine correspondente dono intellectus.* 2. *Et quomodo fides dicatur fructus intellectus.*

1. SICUT in libro de Sermone Domini in monte ait Augustinus, Sexta operatio Spiritus Sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo

videre possunt quæ oculus non vidit. Unde sexta beatitudo, videlicet, Beati mundo corde, correspondet dono intellectus. In hac autem beatitudine, sicut in ceteris, duo continentur. Unum per modum meriti, scilicet cordis munditia; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei : et horum utrumque ad donum intellectus quodammodo pertinet. Est nempe duplex cordis munditia : Una, quasi præambula ac dispositiva ad Dei visionem, quæ est expurgatio affectus ab affectionibus inordinatis, et fit per virtutes et dona vim appetitivam perficientia. Alia est cordis munditia, quæ est quasi completiva respectu visionis divinæ : et hæc est munditia mentis a phantasmatibus atque erroribus depuratæ, quando divina non corporaliter neque infideliter, sed sincera acie conspiciuntur : et hanc efficit donum intellectus. Conformiter visio Dei est duplex : Una perfecta, quæ est divinæ essentiæ clara inspectio, quæ est in patria. Alia est Dei visio imperfecta, in qua licet non videamus de Deo quid est, cernimus tamen quid non est : et hæc notitia est tanto perfectior, quanto amplius videmus Deum excedere omnia quæ de ipso dicuntur. Utraque autem visio pertinet ad intellectum : prima, ad donum intellectus consummatum, prout habetur in patria; secunda, ad donum inchoatum in via.

2. Insuper advertendum quod finis rei dicitur fructus ejus. Fructus ergo spiritus sunt quædam ultima et delectabilia, quæ in nobis ex virtute Spiritus Sancti proveniunt. Tale autem ultimum habet rationem finis, qui est voluntatis objectum. Unde id quod est ultimum delectabile in voluntate, est quodammodo fructus omnium ad alias potentias pertinentium. Fructus ergo doni, vel virtutis potentiam perficientis, est duplex. Unus, ad suam potentiam pertinens : et sic dono intellectus correspondet pro fructu fides, id est fidei certitudo. Intellectus quoque qui est donum, est fructus fidei quæ est virtus. Secundo modo dicitur fructus, ultimum A quoddam pertinens ad voluntatem : et sic dono intellectus correspondet gaudium. Dono autem consilii non correspondet proprie aliquis fructus, quoniam consilium pertinet ad practicam cognitionem dumtaxat. Practicæ vero cognitionis fructus esse non potest in ipsa, quum talis cognitio non habeatur propter se sicut speculativa, sed referatur ad aliud. Denique donis sapientiæ, intellectus atque scientiæ correspondet unus tantummodo fructus, videlicet certitudo significata nomine B fidei. Donis autem quæ ad vim appetitivam respiciunt, plura dona correspondent, quia ratio finis, qui includitur in ratione fructus, ad appetitum potius pertinet.

ARTICULUS XXV.

1. *Quod scientia sit donum.* 2. *Et quod pertineat ad res creatas.*

1. NATURA proinde non utique perfectior est quam gratia, sed econ- Quæstio 9.
tra. Ideoque gratia non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Circa veritatem autem naturaliter cognitam, dupliciter perficitur intellectus : primo, quod veritatem conspicit; secundo, quia de ea rectum judicium habet. Conformiter, in his quæ fidei sunt, intellectus duobus perficitur. Primo, ut credenda sane accipiat : quod ad donum intellectus pertinet. Secundo, ut de eis certum judicium habeat, et credenda a non credenD dis discernat. Tale autem judicium circa creata credenda, ad scientiam pertinet prout hic accipitur : ideoque est donum. Et sicut scientia Dei non est discursiva nec ratiocinativa, sed absoluta et simplex; sic scientia quæ est donum, non est discursiva, sed est divinæ scientiæ similis, quum sit quædam participata similitudo ipsius. Porro circa credibilia duplex assignatur scientia. Una, de qua nunc est dictum, quæ est donum Sancti Spiritus, et est omnibus communis gratiam

habentibus. Alia est, qua homo scit ea quæ fidei sunt manifestare, explanare, persuadere, defendere. Et de ista scientia ait Augustinus, quod licet plures fideles polleant fide, non tamen scientia. Amplius quoque sciendum, quod licet dona virtutibus moralibus et intellectualibus perfectiora sint, non tamen virtutibus theologicis : imo omnia dona ad eas tanquam ad finem ordinantur. Et ob hoc non est inconveniens, si uni virtuti theologicæ plura dona respondeant : sicut et fidei correspondent intellectus et scientia.

2. At vero certum rei judicium ex causa sua potissime sumitur. Ideo secundum ordinem causarum est ordo judiciorum. Et sicut causa prima est causa causæ secundæ, sic de causa secunda judicatur per causam primam. De causa autem prima non potest judicari per causam aliam : unde judicium quod datur per primam causam, perfectissimum primumque exsistit. In his vero in quibus est unum perfectissimum, aliquod speciale nomen adaptatur perfectissimo; nomen autem generale reservatur inferioribus. Quumque nomen scientiæ judicium quoddam certum importet, et judicium quod fit per altissimam primamque causam, proprio nomine dicatur sapientia; ideo nomen scientiæ reservatur judicio quod de rebus creatis atque humanis habetur, et circa illas est tantum donum scientiæ.

ARTICULUS XXVI.

1. *Utrum scientia quæ est donum, sit practica.* 2. *Et quæ beatitudo correspondeat ei.*

1. Ex præostensis nunc patuit, quod tam donum scientiæ, quam intellectus donum, ad fidei certitudinem ordinetur. Quum ergo fidei objectum formale sit veritas prima, fides primo et principaliter in contemplatione consistit. Sed quia veritas prima est ultimus hominis finis, propter quem omnia agimus; ideo fides ad operationem se extendit, nam per dilecti- *Galat.* v, 6. — A onem operatur. Pariformiter, donum scientiæ primo atque præcipue ad speculationem se habet, quia per ipsum agnoscimus quid circa creata tenendum sit fide; secundario autem, etiam ad operationem extenditur, prout per scientiam dirigimur in agendis, circa ea quæ ad credibilia consequuntur. Porro, sicut non omnis qui intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit ex habitu gratiæ; sic illi dumtaxat donum scientiæ habent, qui ex infusione gratiæ certum judicium habent B circa credenda atque agenda : sic quod a rectitudine justitiæ in nullo aberrent. Hæc est autem Sanctorum scientia, de qua dicitur : Justum deduxit Dominus per vias *Sap.* x, 10. rectas, et dedit illi scientiam Sanctorum.

2. Igitur ad scientiam pertinet rectum de creaturis in ordine ad ultimum finem judicium. Ex creaturis vero homo occasionaliter a Deo avertitur, juxta illud : Creaturæ factæ sunt in odium, et in mu- *Ibid.* xiv, 11. scipulam pedibus insipientium, utpote qui in eis finem sibi constituunt. Per donum C autem scientiæ docetur homo de creaturis recte sentire, ac per hoc ei innotescit peccatum et damnum quod incurrit eis erronee inhærendo. Ex qua insuper agnitione oritur luctus. Unde tertia beatitudo, videlicet, Beati qui lugent, respondet dono *Matth.* v, 5. scientiæ. Dicit enim Augustinus in libro de Sermone Domini in monte : Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti fuerunt, quæ quasi bona petierunt. Secundario tamen dono scientiæ respondet consolatio, dum homo per D judicium scientiæ ordinat creaturas ad bonum divinum. Bona nempe creata spirituale non excitant gaudium, nisi referantur ad Deum. Ideoque pax, et gaudium consequens, dono sapientiæ correspondent directe. Continuendum est quoque, quod dono scientiæ ratione considerationis, nulla beatitudo correspondet, quia in solius Dei speculatione felicitas ponitur. Sed beatitudo hominis in debito usu et ordinata affectione creaturarum quodammodo sita est : et hoc, quantum ad beatitudinem

viæ. Et ergo non attribuitur scientiæ beatitudo ad contemplationem respiciens, sed consolatio, quæ hic inchoatur, et in futuro perficitur.

ARTICULUS XXVII.

1. *De peccato infidelitatis.* 2. *De subjecto ejus.* 3. *An infidelitas sit maximum peccatorum.*

QUÆSTIO 10. 1. COGNOSCENDUM est insuper, quod infidelitas quandoque accipitur pure negative, ut ex hoc solo dicatur infidelis, quoniam fidem non habet : et sic infidelitas in his qui nihil de fide audierunt, non habet rationem culpæ sed pœnæ : quæ pœna seu ignorantia ex primi parentis peccato secuta est. Et hi damnantur non propter infidelitatis peccatum, sed ob alia crimina, quæ sine fide remitti non possunt. Unde super illud Joannis, Si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent, ait Augustinus, quod Dominus loquitur de peccato illo quo non crediderunt in Christum. Secundo modo, infidelitas sumitur secundum contrarietatem ad fidem, ut dum quis resistit auditui fidei, vel fidem contemnit : et in hoc ratio infidelitatis consistit, sicque peccatum vocatur. Oritur enim ex superbia, quia non dignatur se homo Scripturæ sanctæ subjicere. Unde ad peccatum superbiæ infidelitas potest reduci. Sciendum autem, quod sicut virtutes theologicæ non reducuntur ad cardinales, sed sunt eis priores, sic quoque non oportet peccata theologicis virtutibus contraria ad septem vitia capitalia reduci.

Joann. XV, 22.

2. Denique contrariorum est idem subjectum. Ideo, sicut fidei subjectum est intellectus, sic et infidelitatis, quæ fidei contrariatur. Proprie enim dicitur esse peccatum in illa potentia quæ est principium actus peccati. Intellectus vero est proxima causa actus infidelitatis. Est autem duplex principium actus. Unum quasi primum et universale, quod imperat omnes actus : et sic voluntas est causa infidelitatis. Aliud est principium proximum et proprium, actum eliciens : et ita est intellectus subjectum et causa infidelitatis.

3. Præterea, quum peccatum formaliter in aversione mentis a Deo consistat, tanto peccatum est gravius, quanto a Deo magis elongat. Infidelitas vero maxime elongat a Deo, quia infidelis nec valet de Deo notitiam habere. Nec potest quantum ad aliquid cognoscere Deum, quia de eo falsam opinionem habet : nam quod opinatur esse Deum, Deus non est. Unde omnium peccatorum quæ circa perversitatem morum (id est quæ contrariantur virtutibus moralibus) contingunt, infidelitas gravissimum est. Secus vero est de aliis vitiis quæ contrariantur virtutibus theologicis, sicut patebit. Dicit autem Augustinus, et habetur in Jure, quod non audet præcipitare sententiam de hoc : An fidelis pessimis moribus imbutus, pejor sit hæretico qui aliunde malus non est, an non. Nam quamvis peccatum hæretici ex genere gravius sit, potest tamen ex circumstantia levius fieri quibusdam peccatis ejus qui credit.

ARTICULUS XXVIII.

1. *An quælibet actio infidelium sit peccatum.* 2. *Et de speciebus infidelitatis.* 3. *Et quorum infidelitas gravior sit.*

1. PECCATUM proinde mortale gratiam gratificantem penitus tollit : naturale tamen bonum, seu dona naturæ, non aufert. Infidelitas autem mortale peccatum est : non ergo potest infidelis aliquid meritorie agere. Potest tamen aliquod bonum morale, ad quod naturalis potentia se extendit, operari. Unde non oportet quod infidelis in omni actu peccet. Itaque quod Apostolus ad Romanos ait, Omne *Rom.* XIV, 23.
quod non est ex fide, peccatum est ; itemque quod illic Glossa adjungit, Tota vita infidelium peccatum est : intelligi debet quod vita infidelium sine peccato esse

non potest ; vel quia quidquid ex infi- A delitate operantur, peccatum est. Nam sicut fidelis non peccat faciendo actum quem ad fidei finem non ordinat, dummodo non ordinet ad finem contrarium virtuti ac fidei ; sic infidelis aliquid sine peccato efficere potest, dum illud ad suæ perfidiæ finem non refert. Quidquid autem ad finem quem sperat in sua secta refert, hoc culpa est. De Cornelio quoque centurione sciendum, quod fidem implicitam habuit.

2. Præterea virtus in eo consistit, quod B rectæ cognitionis vel operationis regulam mediumque attingit : quod uno duntaxat modo contingit. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius dicit : Bonum uno modo efficitur, malum vero multipliciter. Et idem secundo Ethicorum Aristoteles ait. Propterea uni virtuti plura vitia opponuntur : quorum diversitas consideratur dupliciter. Primo, secundum diversam habitudinem ad virtutem : et sic species uni virtuti oppositæ determinatæ sunt. Nam virtuti morali opponitur unum C vitium secundum excessum, aliud secundum defectum. Secundo diversitas ista attenditur secundum corruptionem circumstantiarum, et eorum quæ ad virtutem exiguntur : et sic uni virtuti, ut fortitudini, etc., infinita vitia opponuntur, prout infinitis modis contingit varias circumstantias quæ ad virtutem requiruntur corrumpi. — Itaque, secundum primum modum, tres assignantur species infidelitatis : nam infidelitas principaliter consistit in quodam veritatis renisu atque D contemptu. Quod dupliciter accidit : quia vel renititur quis fidei nondum susceptæ, et sic est infidelitas gentilium seu paganorum. Aut renititur fidei christianæ susceptæ : et hoc dupliciter : vel in figura, et sic est infidelitas Judæorum, qui veterem legem suscipiunt, quæ novæ legis figura est ; vel in manifestatione, et sic est infidelitas hæreticorum, qui evangelicam legem recipiunt. Si autem secundo modo pensetur diversitas infidelitatum, sic indeterminatæ sunt species infidelitatis, secundum quod circa fidem infiniti errores accidere possunt, ut in libro de Hæresibus Augustinus inducit. — Denique formale objectum infidelitatis non est veritas prima, sed sententia cui false adhæretur. Verumtamen veritas prima est objectum infidelitatis secundum rationem mali, in quantum per eam a summa veritate receditur; sed inde infidelitas non suscipit speciem, sed potius est speciei privatio.

3. Insuper advertendum, quod si attendamus in infidelitate comparationem ejus ad fidem, sic eorum infidelitas qui veritati fidei susceptæ repugnant, gravior est : et ita infidelitas hæreticorum gravissima est, deinde Judæorum, postremo paganorum. Secundo, considerari potest in infidelitate corruptio alicujus quod ad fidem requiritur. Quum ergo in pluribus errent pagani quam Judæi, et Judæi quam hæretici ; ideo hoc modo gravior est infidelitas paganorum infidelitate Judæorum, et Judæorum quam hæreticorum, nisi forte quorumdam, puta Manichæorum, qui circa fidei veritatem plus errant quam pagani. Istarum autem gravitatum prima præponderat secundum rationem culpæ : quoniam infidelitas culpam potissime habet propter veritatis renisum. Plus autem veritati renituntur qui veritatem semel noverunt. Unde simpliciter loquendo, hæreticorum infidelitas est gravissima, paganorum levissima ; Judæorum autem est media : nam et ipsi recipiunt christianæ fidei veritatem in figura, quam male exponunt.

ARTICULUS XXIX.

1. *Quando cum infidelibus disputandum sit publice.* 2. *Et utrum infideles ad fidem compellendi sint.* 3. *Et an liceat fidelibus communicare cum infidelibus.*

1. PORRO in disputatione duo pensanda sunt. Unum, ex parte disputantis, videlicet intentio. Si namque disputet

tanquam dubitans, et fidei argumenta experiri intendens, nec fidem pro certo supponens; tunc peccat tanquam infidelis. Quod si disputet propter confutandos errores, aut propter exercitium, laudabile est. Secundo, attendenda est qualitas audientium: quia vel sunt eruditi, et in fide firmati ac sapientes, et coram illis disputare non exstat periculum; vel sunt simplices et in fide minus instructi: et tunc distinguendum videtur. Nam aut sunt de fide pulsati aut sollicitati per infideles, fidem eorum corrumpere satagentes: et tunc necesse est coram eis publice disputare de fide, si adsint idonei qui disputare possint, quorum taciturnitas foret robur erroris. Unde Gregorius in secundo libro Pastoralis: Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, sic indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore relinquit. Si vero simplices non sint ita de fide pulsati, tunc periculosum est coram ipsis disputare de fide: præsertim quum eorum fides tanto sit firmior, quo nihil a sua fide diversum audierunt. Unde non expedit eis verba perfidorum audire. Ex istis patet quomodo dicat Apostolus: Noli verbis contendere. Itemque (II *Tim.* II, 14.) lex Martiani Augusti per canones confirmata, sic dicit: Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata ac recte disposita revolvere et publice disputare contendit. Hoc quippe vult, quod disputandum non est de talibus ex dubiosa inquisitione.

2. Denique infidelium quidam fidem nunquam receperunt: et hi ad fidem nequaquam cogendi sunt: nam credere est solum volentis, secundum Augustinum. Attamen si adsit facultas, cohibendi sunt ne fidem aliquo modo impediant. Ideo enim contra eos Christiani belligerant frequenter: quos tamen, etiam si victi et capti fuerint, ad fidem non cogunt. Alii sunt infideles qui fidem semel professi sunt, ut hæretici atque apostatæ: et tales quoque corporaliter ad credendum cogendi sunt, quatenus quod promiserunt ac susceperunt, tenendo adimpleant. Nam sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis: sic fidem suscipere voluntatis est, susceptam vero tenere, necessitatis. Quod vero Dominus in Evangelio prohibet zizania colligi ne simul eradicetur (*Matth.* XIII, 29.) et triticum, intelligendum est (secundum Augustinum), quando ex occisione hæreticorum instat periculum occisionis fidelium: illo tamen metu sublato, non sunt tolerandi hæretici.

3. Præterea communio alicujus personæ interdicitur Christiano dupliciter: primo, in pœnam ejus cui aufertur communio, scilicet excommunicato; secundo, propter cautelam eorum qui aliis communicare vetantur. Quum ergo Ecclesia de his qui fidem nunquam receperunt, judicare non habeat spirituali judicio (dicente Apostolo, Quid mihi de his qui foris sunt judicare?), sed temporali duntaxat, quando (I *Cor.* V, 12.) videlicet inter fideles morantur et peccant; propterea non prohibentur fideles secundum primum modum communicare Judæis neque paganis. Dicit nempe Apostolus: Si quis vos vocat infidelium ad (*Ibid.* X, 27.) cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur manducate. Sed his qui fidem receptam reliquerunt, isto modo est subtrahenda communio: nam et excommunicationis sententiam contra eos profert Ecclesia. Quoad secundum vero modum, quando videlicet propter cautelam prohibetur communio, distinguendum est secundum diversitatem personarum, negotiorum, et temporum. Nam si fideles sint tales quod potius speranda est infidelium conversio ad Christum, quam fidelium a fide aversio; tunc communio mutua prohibenda non est quoad eos qui fidem nunquam habuerunt, maxime si urget necessitas. Si vero fideles sint simplices, et in fide non bene fundati, ita quod de eorum subversione timendum apparet; tunc prohibendi sunt a communione perfidorum, et potissime a magna familiaritate, et quum nulla occurrit necessitas. Unde Deuteronomii septimo dicitur: Non inibis cum eis (*Deut.* VII, 2.)

fœdus, etc. Judæi namque ad idololatriam proni erant. Nihilo minus potest Ecclesia propter specialem causam, communionem fidelium infideli subtrahere. Amplius autem sciendum, quod licet fidelibus infideles servos habere, quia probabilius est quod servus sequetur dominum, quam dominus servum. Si tamen domino ex tali servo immineret periculum, eum abjicere statim deberet, sicut scriptum est : Si pes tuus scandalizat te, abscide eum, etc. *Matth.* XVIII, 8.

ARTICULUS XXX.

1. *An infideles habere possint prælationem atque dominium super fideles.* 2. *Et utrum infidelium ritus sint tolerandi.*

1. CONSIDERANDUM præterea, quod dominium et prælatio hominum sunt inducta ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium oritur ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideoque distinctio fidelium secundum se non tollit prælationem neque dominium infidelium super fideles. — Verumtamen de ista prælatione dupliciter possumus loqui. Uno modo, de prælatione quasi de novo instituenda : et sic nullatenus permittendum est ut infideles dominentur fidelibus, tum propter vitandum scandalum, tum propter vitandum periculum (faciliter enim homines imitantur eos quorum jurisdictioni subduntur), tum propter vitandum fidei contemptum, quam infideles contemnunt dum fidelium defectus cognoscunt. Unde Apostolus ad Corinthios prohibet fideles apud infideles litigare aut judicari. — Secundo, loqui possumus de dominio præexsistente, et sic (ut dictum est) possunt infideles dominari fidelibus : quod tamen dominium potest Ecclesia, Dei potestatem habens, ab infidelibus tollere, eo quod merito suæ perfidiæ, merito perdant auctoritatem super fideles, qui transferuntur in libertatem filiorum Dei. Et interdum quidem Ecclesia facit hoc, quandoque non facit. Nam de illis infidelibus qui Ecclesiæ et membris ejus subjiciuntur, Ecclesia statuit ut servus Judæorum christianus effectus, mox a servitute liberetur nullo pretio dato, si sit vernaculus, id est in servitute natus. Si autem emptus est ad mercationem, tenetur eum Judæus infra tres menses ad vendendum exponere. Et hoc Ecclesia juste agit. Quum enim Judæi sint servi Ecclesiæ, potest Ecclesia de eorum rebus rite disponere. In illis autem infidelibus qui potestati Ecclesiæ non subduntur, Ecclesia istud non statuit, quamvis posset, propter scandalum vitandum : quemadmodum Christus ostendit se a debito tributi liberum, quoniam liberi sunt filii : quod tamen ne scandalizarentur persolvit. Unde Apostolus : Quicumque, inquit, sub jugo sunt servi, dominos suos omni honore dignos arbitrentur, ne nomen Domini et doctrina ejus blasphementur. Permittit tamen Ecclesia ut fideles colant terras Judæorum : hoc enim minus periculosum est, quia per hoc non subduntur infidelibus simpliciter, sed solum ad quædam specialia opera, nec propter hoc indigent multum conversari cum eis. Nam et Salomon ab Hiram rege Tyri expetiit magistros operum. — Dicit autem Philosophus primo Politicorum, quod servus est domini sui instrumentum in his quæ pertinent ad vitam humanam, sicut minister est instrumentum artificis in pertinentibus ad artis operationem.

I *Cor.* VI, 1 et seq. — *Matth.* XVII, 24-26. — I *Tim.* VI, 1. — III *Reg.* V, 6; II *Par.* II, 7, 8.

2. Amplius advertendum, quod regimen humanum a divino regimine oritur, ipsumque imitatur. Sicut ergo omnipotens et summe bonus Deus multa mala permittit, quæ utique impedire solo nutu posset, ne malis sublatis majora bona omittantur, vel plura mala sequantur; sic quoque in humano regimine, prælati ac principes quædam mala permittunt, ne bona tollantur, vel pejora nascantur, ut in libro de Ordine universi Augustinus de meretricibus ait. Sic ergo Ecclesia ritus Judæorum tolerat, quia per hoc testimonium nostræ

fidei ab hostibus nostris elicimus, eo quod A in ritibus Judæorum veritas nostræ legis præfigurata sit. Ritus vero gentilium non sustinet, quum nihil veritatis aut utilitatis inde proveniat, nisi forte ad vitandum scandalum atque dissidium. Sic quippe ritus hæreticorum ac paganorum Ecclesia quandoque sustinuit, quando illorum magna multitudo exsistebat. Propterea Gregorius (in Decretis, distinctione 45, capitulo *Qui sincera*) dicit de Judæis : Omnes festivitates suas, sicut hactenus ipsi et patres ipsorum tenuerunt, liberam habeant servandi celebrandique licentiam. Denique interdum ad tempus tolerandi essent ritus gentilium et hæreticorum, propter salutem ipsorum, quatenus sic tolerati paulatim convertantur ad fidem.

ARTICULUS XXXI.

An Judæorum et aliorum infidelium pueri sint baptizandi invitis parentibus.

MAXIMAM denique auctoritatem habet consuetudo Ecclesiæ, quæ est semper æmulanda : nam et catholicorum dicta doctorum ab Ecclesia auctoritatem suscipiunt. Unde multo major est auctoritas Ecclesiæ quam Augustini, vel Hieronymi, aut alicujus doctoris. Nunquam autem Ecclesiæ consuetudo fuit, ut Judæorum pueri invitis parentibus baptizarentur ; quum tamen præteritis temporibus fuerint potentissimi principes, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiarissimi erant sanctissimi antistites, ut Constantino Silvester, et Ambrosius Theodosio : qui nequaquam omisissent istud impetrare ab ipsis, si licuisset. Ideo periculosum esset nunc recenter inducere, quod pueri tales sic baptizarentur : Primo, propter periculum fidei, quam postea forte de facili ex inductione parentum relinquerent, eo quod nescientes baptizati essent. Secundo, quia hoc repugnaret naturali justitiæ. Filius enim est aliquid suorum parentum, et usque ad usum rationis est sub cura ipsorum : nam usque tunc non differt ab irrationabilibus brutis. Adhuc autem, antiquorum patrum infantes in fide parentum salvati sunt : quo constat, quia parentum est providere filiis ad salutem. Rursus, non est parentibus auferendum jus patriæ potestatis.

ARTICULUS XXXII.

1. *De specie hæresis.* 2. *De ejus materia.*

B 1. QUEMADMODUM Hieronymus ait (et habetur in Decretis, causa 24, quæstione 3), hæresis Græce ab electione dicitur, eo quod sibi unusquisque disciplinam eligat quam meliorem existimat. Unde sicut voluntas spectat ad fidem, sic electio ad hæresim. Denique electio est mediorum ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit primo vero, tanquam proprio bono ac ultimo fini. In fide ergo credentis est aliquis cujus dicto credens assentit, et hoc est principale in C fide ; aliud est sententia quam sectando alicui credit. A fide ergo christiana dupliciter deviatur. Primo, non assentiendo ipsi Christo : et talis est infidelitas Judæorum atque gentilium, qui circa finem malam habent voluntatem. Secundo, per hoc quod quis assentire Christo intendit, sed errat in mediis, ea videlicet eligendo quæ non sunt vere a Christo tradita, sed quæ sibi propria ratio suggerit, et juxta proprium sensum verba Christi exponit. Unde hæresis est species infidelitatis, eorum videli- D cet qui fidem Christi profitentur, sed fidei documenta corrumpunt. Sic igitur proximus finis hæresis est adhærere sententiæ propriæ, et inde speciem habet ; finis autem remotus est honor, fama, vel gloria. Dicit enim Augustinus in libro de Utilitate credendi : Hæreticus est, qui temporalis commodi et maxime principatus aut gloriæ suæ causa, falsas novasque opiniones vel gignit vel sequitur. Propter quod patet, quod ut frequenter hæresis ex cupiditate vel superbia oritur, quandoque

QUÆSTIO II.

tamen ex illusione phantastica nascitur. A Hæresis ergo, ut modo accipitur, corruptionem fidei importat.

2. Dupliciter quoque, ut præhabitum est, pertinet aliquid ad fidem, videlicet : directe, ut articuli fidei; et indirecte, ut omnia alia quæ in Scriptura sacra habentur : et circa utrumque contingere hæresis potest. Itaque, sicut hæreses Judæorum erant circa quæstiones Judaismi, sic hæreses Christianorum sunt circa ea quæ fidei sunt. Dicit autem Hieronymus, quod qui aliter Scripturam intelligit aut expo- B nit quam sensus Spiritus Sancti efflagitat, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest : quod tunc contingit, dum quis veritatem Scripturæ retorquet ad ea quæ fidei exstant contraria, et suæ opinioni faventia. Rursus, Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis oritur hæresis. Confessio namque, quæ est fidei actus, per verba exprimitur : et ergo si verba inordinate dicantur, per exteriorem actum interior fides potest corrumpi. Verumtamen, ut Augustinus C testatur (et habetur in Decretis, causa 24, quæstione 3), nemo deputatur hæreticus, quamvis falsam ac fidei contrariam sententiam teneat, nisi eam pertinaci animositate defendat. Porro, contra auctoritatem summi Pontificis nullus doctorum sanctorum suam sententiam defensare præsumit.

ARTICULUS XXXIII.

1. *Utrum hæretici sint sustinendi.* 2. *An revertentes sint recipiendi.*

1. DUO præterea in hæretico pensari possunt. Unum, ex parte hæretici, scilicet peccatum ipsius : et per hoc meretur non solum excommunicari, sed insuper occidi, quum multo sit gravius fidem corrumpere, quam monetam falsare. Si ergo pecuniarum falsarii occiduntur, multo justius convicti de hæresi mox possent interfici. Secundo, consideranda est misericordia Ecclesiæ, cujus est errantem ad fidem reducere. Et sic Ecclesia non statim prima vice hæreticum damnat, sed post primam et secundam admonitionem, ut docet Apostolus. Si vero tunc pertinax manserit, separat eum a se Ecclesia per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum sæculari judicio, tradendum ad mortem. Dicit namque Hieronymus (et habetur in Decretis, causa 24, quæstione 3) : Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma depopulata est. Itaque sunt exstirpanda zizania, dum sine exstirpatione tritici fieri potest. *Tit.* III, 10.

2. Advertendum est insuper, quod Ecclesia, Christo docente, etiam inimicos diligit, et eis benefacit. Est autem duplex bonum quod per caritatem proximo exhibemus. Unum spirituale, videlicet animæ salus, quod caritas principaliter respicit : et quantum ad hoc, Ecclesia semper hæreticos quotiescumque revertuntur, ad pœnitentiam recipit, offerens eis viam salutis. Aliud est temporale bonum, quod caritas secundario respicit, utpote vita corporalis, possessio, dignitas, fama : et talia non debemus aliis, nisi secundum quod ipsorum atque aliorum saluti expediens est. Propterea Ecclesia primo ab hæresi redeuntes, ad fidem suscipit quoad utrumque bonum, conservans eos in vita, D et interdum pristinam dignitatem propter bonum pacis eisdem restituens. Si vero iterum relabantur, non recipit eos ad temporale bonum, nec a morte tuetur : primo, quia si semper reciperentur, alii securius fidem desererent; secundo, quia iste relapsus est inconstantiæ signum; tertio, quia si reciperentur, id posset in aliorum præjudicium evenire : nam si rursus a fide recederent, fideles inficerent. Ideo Decretalis dicit, quod si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in ab- *Matth.* V, 44.

juratam hæresim recidisse, sæculari judicio sunt relinquendi.

ARTICULUS XXXIV.

1. *Quod apostasia ad infidelitatem pertineat.* 2. *An propter apostasiam princeps jus dominandi amittat.*

QUÆSTIO 12. 1. RECESSUM autem a Deo apostasia significat. Sicut ergo homo multipliciter Deo unitur, videlicet, primo per fidem, secundo per obedientem voluntatem, tertio per specialia erogationis opera, scilicet per susceptionem religionis, clericaturæ, seu ordinis : sic quoque multipliciter a Deo receditur. Nam recessus a religione suscepta vel ordine, dicitur apostasia religionis seu ordinis. Sed non est apostasia simpliciter dicta : remoto quippe posteriori remanet prius, sed non econtra. Et ergo quamvis homo a Deo recedat, religionem vel ordinem relinquendo, aut Dei mandatis non obediendo ; manet tamen Deo per fidem unitus : quam si reliquerit, omnino atque simpliciter apostasiam incurrit. Unde ad infidelitatem apostasia pertinet, non sicut species ejus, sed sicut circumstantia aggravans, secundum illud Petri : Melius erat eis veritatem non cognoscere, quam post agnitam retroire. (II *Petr.* II, 21.)

2. Amplius intuendum, quod infidelitas secundum se non repugnat dominio, quum dominium sit ex jure humano, fidelitas autem ex gratiæ dono. Jus autem divinum non tollit humanum. Potest tamen per infidelitatem peccans, jus prælationis amittere per sententiam ecclesiastici judicis, sicut et quandoque propter alia mala. De his autem qui foris sunt, id est, fidem nunquam receperunt, Ecclesia judicare non habet, ut eorum infidelitatem puniat. (I *Cor.* V, 12.) Sed in his qui fidem relinquunt, rationabiliter perfidos punit per hoc quod fideles ab eorum dominio liberat, præsertim ne per infideles dominos a fide subvertantur. Unde, quandocumque princeps denuntiatur apostata, absolvuntur ab ejus dominio Christiani. Unde Gregorius VII dicit : Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, etc. : quæ consonant istis.

ARTICULUS XXXV.

De blasphemia : 1. *Quod sit opposita confessioni.* 2. *An sit semper mortale peccatum.* 3. *Utrum sit maximum peccatorum.* 4. *An inveniatur in damnatis.*

PRÆSENS articulus quatuor tangit. QUÆSTIO 13.
1. Circa primum, sciendum quod blasphemia est derogatio alicujus excellentis bonitatis, et præcipue divinæ. Deus autem est, secundum Dionysium, ipsa bonitatis essentia ; et quidquid ei convenit, pertinet ad bonitatem ipsius. Quicumque ergo de Deo negat quod ei convenit, vel ei adscribit quod sibi non convenit, derogat bonitati divinæ. Quod dupliciter accidere potest. Uno modo, tantum in corde, videlicet secundum solam opinionem intellectus, aut affectionem voluntatis : et hæc est blasphemia cordis. Secundo, quod talis derogatio per locutionem prodeat foras : et hæc dicitur blasphemia oris, et opponitur confessioni, quæ est fidei actus exterior. — Ponunt autem quidam tres blasphemiæ species : prima, quum Deo adscribitur quod ei non convenit ; secunda, quum ab eo negatur quod sibi competit ; tertia, quum creaturæ tribuitur quod Deo appropriatur. Sed secundum ista, duo prima non possunt proprie accipi diversæ species peccati blasphemiæ, quia non differunt nisi secundum negationem et affirmationem : quæ diversitas distinctionem specificam non inducit. Nam affirmatio et negatio per eamdem scientiam agnoscuntur, et per eamdem ignorantiam circa utrumque erratur, quum negatio per affirmationem probetur, quemadmodum primo Posteriorum habetur.

2. Præterea, quum mortale peccatum sit illud quo separatur homo a primo prin-

cipio spiritualis vitæ, quod est caritas, constat quod blasphemia ex suo genere sit peccatum mortale : derogat enim divino honori, et sic repugnat divinæ bonitati, quæ est caritatis objectum. Advertendum tamen, quod quum ea quæ ex subreptione contingunt, videlicet sine deliberatione, non sint peccata mortalia : ideo blasphemia si ex subreptione eveniat, sic quod homo propter passionis vehementiam, significationem verborum non pensat, neque considerat ; tunc veniale peccatum erit, et non habet perfectam rationem blasphemiæ. Si autem advertat hoc quod dicit esse blasphemiam, tunc passio subita a peccato mortali non excusat : sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem perimit, a mortali excusatur peccato.

3. Insuper, quoniam dictum est quod blasphemia opponatur confessioni fidei ; ideo habet in se infidelitatis peccatum, et addit super hoc, si adveniat detestatio veritatis. Gravatur quoque culpa blasphemiæ magis, si in verba exteriora prorumpat : sicut et laus Dei augetur et clarificatur per dilectionem et confessionem. Itaque, sicut infidelitas secundum suum genus est maximum peccatum, sic et blasphemia, additque supra culpam infidelitatis. Perfecta vero blasphemiæ ratio est, quum quis intendit derogare divinæ bonitati, loquendo convitia, non tantum secundum conceptionem intellectus, sed etiam secundum affectionem voluntatis detestantis et impedientis honorem divinum pro viribus. Quandoque autem dicitur quod excusatio culpæ sit maximum peccatum. Quod ideo dictum est, quia excusatio talis est circumstantia quædam aggravans omne peccatum.

4. Amplius autem considerandum, quod in inferno est miserorum blasphemia : est enim illic detestatio bonitatis divinæ, videlicet justitiæ Dei. Nam quum in damnatis remaneat semper perversa voluntas, diligunt ea pro quibus puniuntur, vellentque, si possent, uti eisdem, pœnas quoque justas odiunt ; et de peccatis com-

A missis dolent, non quia ea secundum se odiunt, sed quoniam propter ea torquentur. Et ita detestantur justitiam Dei : et hæc cordis detestatio, est interior eorum blasphemia. Credibile etiam est, quod post resurrectionem erit in ipsis vocalis blasphemia, sicut in Sanctis laus vocalis. Denique, ut asserit Glossa super illud Apocalypsis sextodecimo, Æstuabant homines *Apoc.* XVI, 9.
æstu magno, et blasphemabant nomen Dei habentis potestatem super has plagas : quamvis in inferno sciant se juste puniri,
B dolebunt tamen quod Deus tantam potestatem habet quod eis talia infert.

ARTICULUS XXXVI.

1. *De peccato seu blasphemia in Spiritum Sanctum.* 2. *De speciebus ejus.*

1. TRIPLEX insuper invenitur apud Doctores modus loquendi de peccato *Quæstio* 14.
in Spiritum Sanctum. Antiqui enim Docto-
C res, Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, accipiunt peccatum in Spiritum Sanctum prout Spiritus Sanctus est nomen essentiale toti Trinitati et singulis personis conveniens (nam quælibet persona est spiritus, et sanctus); sive prout est nomen tertiæ personæ in divinis : et secundum hoc Matthæi duodecimo, *Matth.* XII, 32.
dividitur blasphemia in Spiritum Sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus quippe quædam operabatur ut homo, manducando, bibendo, etc., quæ-
D dam ut Deus, per virtutem divinitatis et Spiritus Sancti, mortuos suscitando, etc. Judæi igitur primo blasphemabant opera ejus humana, appellantes eum voratorem, *Ibid.* XI, 19.
etc. : et hæc dicitur blasphemia in Filium hominis ; secundo, opera ejus divina, dia- *Ibid.* XII, 24.
bolo ejus adscribendo miracula : et ista est blasphemia in Spiritum Sanctum. — Augustinus autem in libro de Verbis Domini ait peccatum in Spiritum Sanctum esse finalem impœnitentiam, dum quis usque ad mortem in peccatis perseverat :

quod fieri potest verbo, cogitatione, et actu. Et dicitur peccatum tale in Spiritum Sanctum, quoniam est contra remissionem peccatorum, quæ a Spiritu Sancto præstatur. — Alii vero dicunt peccatum in Spiritum Sanctum quod fit contra appropriatum Spiritui Sancto, cui appropriatur bonitas, sicut Patri potentia, Filio sapientia. Unde, sicut peccatum ex infirmitate est contra Patrem, peccatum ex ignorantia in Filium; sic peccatum ex certa malitia, id est ex electione mali, quum scilicet malitia propter se placet, est peccatum in Spiritum Sanctum, ut dicit Magister libro secundo. Quod dupliciter accidere potest. Primo, ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur : et hoc non est peccare in Spiritum Sanctum, sed quædam generalis peccati conditio. Secundo, quia contemnitur atque abjicitur quod mali electionem peccatumque impedit, ut sunt spes, timor, et alia quædam, quæ Spiritus Sanctus proprie operatur in nobis : et istud secundum tertium modum est peccare in Spiritum Sanctum. — Porro secundum primam et tertiam expositionem, peccatum seu blasphemia Spiritus Sancti est speciale genus peccati; non autem secundum expositionem Augustini : sic namque esse potest circumstantia cujuslibet generis peccati.

2. Præterea, sicut ex diversis libris Augustini colligitur, sex sunt peccata in Spiritum Sanctum, quæ etiam convenienter vocantur species peccati in Spiritum Sanctum, secundum tertium modum de isto peccato loquendo, videlicet præsumptio, desperatio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, atque invidia gratiæ fraternæ. Quorum distinctio datur secundum ea (vel eorum contemptum) per quæ homo a peccati electione retrahitur : quorum sunt quædam ex parte divini judicii, quædam ex parte donorum Dei, quædam autem ex parte peccati. Avertitur enim homo a malo, considerando judicium Dei, in quo comprehenditur misericordia atque justitia : et ex consideratione misericordiæ concipitur spes, ex justitia vero oritur timor. Quum ergo peccator tollit a se spem, de misericordia Dei diffidendo, dicitur desperatio : quum vero timorem contemnit, præsumptio dicitur, dum quis præsumit gloriam sine meritis, aut veniam sine pœnitentia adipisci. Dona autem Dei quibus a peccato retrahitur, sunt duo, videlicet : Veritatis agnitio : contra quod committitur impugnatio veritatis agnitæ, dum homo veritatem fidei agnitam impugnat quatenus licentius peccet. Aliud est gratiæ interioris auxilium : cui renititur invidentia gratiæ fraternæ, dum homo non solum personæ fratris, sed gratiæ Dei crescentis in mundo, est invidens. Ex parte quoque peccati, sunt duo quibus homo merito a peccato retrahi debet. Primum est inordinatio seu turpitudo actus peccaminosi : et contra hoc ponitur impœnitentia, non secundum quod dicit permanentiam in peccato usque ad finem (sic namque est communis circumstantia culpæ), sed capitur hic impœnitentia pro proposito non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod in peccato optatur : et hoc removetur per obstinationem, qua quis firmat propositum ut peccato inhæreat.

ARTICULUS XXXVII.

1. *De irremissibilitate peccati in Spiritum Sanctum.* 2. *An quis peccare possit in Spiritum Sanctum, non præcedentibus aliis culpis.*

1. Ex præostensis jam patuit quomodo peccatum tripliciter dicatur in Spiritum Sanctum. Si itaque peccatum in Spiritum Sanctum dicatur finalis impœnitentia, sic est simpliciter irremissibile, quia nec in præsenti nec in futuro dimittitur. Secundum alias vero acceptiones dicitur irremissibile, non quod nequaquam remitti posset, quoniam omnipotenti medico nullius languor insanabilis exstat ;

sed quia ex se meritum habet ut nun- A quam ignoscatur : et hoc, dupliciter. Primo, ex parte pœnæ. Peccatum namque ex ignorantia et infirmitate aliquam excusationem habet, unde pœna ejus minui queat ; peccatum vero ex certa malitia, nullam. Secundo, quantum ad culpam. Quemadmodum enim morbus corporalis insanabilis fertur, quia ex se habet rationem quod sanari non possit, quamvis Deus eum sanare posset; sic peccatum in Spiritum Sanctum, quia ea excludit et spernit per quæ remissio fit, ideo ex par- B te culpæ irremissibile est. Per hoc tamen non præcluditur via omnipotentiæ atque clementiæ Dei, per quam tales peccatores quasi miraculose interdum convertuntur.

2. Præterea, si peccatum in Spiritum Sanctum, seu ex certa malitia, dicatur quia ex inclinatione habitus mali procedit ; sic peccatum in Spiritum Sanctum non potest primo et ante alia peccata fieri : oportet namque ante habitum malum actus multos præcedere. Sed hoc non est C proprie peccare in Spiritum Sanctum. Si autem peccatum in Spiritum Sanctum proprie accipiatur, utpote quia est ex contemptu eorum quæ peccata impediunt; tunc iterum non præcedit plerumque alia cun- *Prov.* XVIII, 3. cta peccata. Scriptum est enim : Impius quum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati in Spiritum Sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum propter varias prævias dispositiones, vel propter forte D motivum ad malum seu debilem affectum ad bonum. Unde viris perfectis raro vel nunquam contingere potest, ut statim in principio in Spiritum Sanctum peccent, ut ait Origenes in libro Periarchon. In pluribus enim, tam in bono quam in malo, est successivus processus ab imperfecto ad perfectum. De justis nempe habetur : *Ibid.* IV, 18. Justorum semita, quasi lux splendens, proficit et crescit usque ad perfectum diem.

ARTICULUS XXXVIII.

1. *De cæcitate mentis.* 2. *De hebetudine sensus.* 3. *De distinctione atque origine vitiorum istorum.*

1. SICUT cæcitas corporei visus est pri- QUÆSTIO 15. vatio luminis per quod fit visio corporalis, sic cæcitas mentis est privatio luminis quod est principium intellectualis visionis. Hoc autem principium seu lumen triplex est. Unum, est naturale lumen rationis : et hoc tolli non potest, quia ad speciem hominis pertinet ; potest tamen per inferiores potentias impediri et obtenebrari, quemadmodum in amentibus furiosisque constat. Secundum principium visionis mentalis, est habituale gratiæ lumen, naturali lumini superadjunctum, quo anima per peccatum privatur, ut scriptum est : Excæcavit eos malitia eorum. Terti- *Sap.* II, 21. um ejus principium, est aliquod primum intelligibile, per quod homo intelligit alia, et cui intendere ac non intendere potest. Quod autem tali principio non intendit, dupliciter accidit : primo, quia se ab illius consideratione sponte avertit ; secundo, quia circa alia occupatur. De primo scriptum est, Noluit intelligere ut bene age- *Ps.* XXXV, 4. ret ; de secundo, Supercecidit ignis, scili- *Ps.* LVII, 9. cet concupiscentiæ, et non viderunt solem, veritatis videlicet atque justitiæ. Utroque autem modo cæcitas mentis peccatum exsistit. Denique, quod Joannis nono scribitur, Si cæci essetis, non haberetis pecca- *Joann.* IX, 41. tum, intelligendum est de cæcitate quæ ex naturali defectu contingit : illa enim a peccato excusat.

2. Considerandum præterea, quod hebes acuto opponitur. Ideoque, sicut acutum aliquid dicitur quia penetrare ad intima potest; sic hebes vocatur quod obtusum est, penetrare non valens. Unde sensus corporalis acutus est, quia aliquid a remoto percipit, vel quia aliquid sensibile parvum sentit : qui etiam appellatur obtusus, si non nisi magna ac de propinquo sentire valet. Similitudinarie igitur, dici-

tur quispiam obtusi sensus circa intellectualia. Sensus autem circa intelligibilia non percipit objectum per medium corporalis distantiæ, sed per media rationis, cognoscendo causam per effectum, et essentiam per qualitates et actus. Sicut ergo intellectualiter acuti dicitur sensus, qui mox ex accidentibus atque effectibus naturam occultasque rei conditiones cognoscere valet; hebes vero, qui vix per multa sibi exposita, intima atque subtilia capere potest, et si capit, non tamen profunde intelligit : sic in proposito hebetudo sensus circa intelligentiam, debilitatem designat circa spiritualium considerationem bonorum; cæcitas vero mentis, omnimodam privationem cognitionis eorum importat : et sic patet horum distinctio. Utrumque autem dono intellectus opponitur, cujus est spiritualia quasi penetrando subtiliter intueri. Habet quoque hebetudo sensus rationem peccati, in quantum voluntaria est : ut quum affectus circa carnalia delectatus, spiritualia pensare sive discutere fastidit ac negligit.

3. Advertendum proinde, quod intellectualis operationis perfectio in homine, in abstractione et elongatione a sensibilium rerum phantasmatibus imaginibusque consistit : et quanto intellectus a talibus absolutior fuerit, tanto ad considerandum intelligibilia, ordinandum quoque sensibilia, efficacior redditur. Unde Anaxagoras ait, quod oportet intellectum esse immixtum, quatenus imperare atque materiæ dominari sufficiat. Delectatio autem applicat et deprimit intentionem ad ea in quibus quis delectatur. Dicit namque Aristoteles decimo Ethicorum : Unusquisque ea in quibus delectatur, optime operatur; alia vero nequaquam vel debiliter. Quumque gula et luxuria circa maximas delectationes carnales consistant, ideo per eas homo maxime applicatur et immiscetur carnalibus, atque a spiritualibus impeditur : maxime per luxuriam, quanto delectationes venereæ ceteris exstant majores. Propterea ex luxuria oritur cæcitas

A mentis, quæ quasi totaliter spiritualem notitiam tollit; ex gula vero, hebetudo sensus. Denique, sicut vitia ista actum rationis præsertim offuscant, sic virtutes oppositæ, abstinentia scilicet et castitas, ad intellectualis operationis profectum potissime conferunt, sicut in Daniele de pu- *Dan.* I, 17.
eris abstinentiæ et sobrietati vacantibus scribitur. Propter quod in Moralibus Gregorius asserit, quod hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas vero animæ ex luxuria.

B

ARTICULUS XXXIX.

De præceptis pertinentibus ad fidem, et ad dona intellectus atque scientiæ.

Ex quo ad Romanos tertio Apostolus Quæstio 16.
veterem legem vocat legem factorum, *Rom.* III, 27.
dividens eam contra legem fidei, videri forsitan posset, quod in veteri lege non essent data nec danda præcepta de fide, seu credendi. Cognoscendum itaque, quod C lex non datur a Domino nisi sibi subjectis. Prima autem subjectio hominis sub Deo est per fidem : ideo fides requiritur ante legis præcepta. Et ideo in Exodo fides præmittitur ante præcepta, quum dicitur : Ego sum Dominus Deus tuus, qui *Exod.* XX, 2.
eduxi te de terra Ægypti; et in Deuteronomio : Audi, Israel; Dominus Deus *Deut.* VI, 4.
tuus, Deus unus est. Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda, sicut in nova lege. Sunt tamen in ea multa præcepta prohibitiva eorum quæ fi- D dem corrumpunt. — Denique dantur etiam in veteri lege præcepta ad dona intellectus et scientiæ pertinentia. Unde in Deuteronomio habetur : Hæc est vestra sapi- *Ibid.* IV, 6.
entia et intelligentia coram populis, ut audientes et intelligentes universi præcepta, hæc dicant : En populus sapiens et intelligens. Quo innotescit quod fidelium scientia et intellectus, in præceptis divinæ legis consistat. Ideoque primo danda erant præcepta, et postea ad illorum intellectum atque scientiam erant homi-

nes inducendi. Præterea, circa scientiam A et intellectum tria possunt pensari : Primo, ipsorum acceptio, quæ fit per doctrinam et disciplinam. Et de hoc dicitur in
Deut. VI, 6. Deuteronomio : Erunt verba hæc in corde tuo (quod ad discipulum pertinet, ut scilicet cor suum applicet doctrinæ do-
Ibid. 7. centis); et narrabis ea filiis tuis (hoc pertinet ad doctrinam). Secundo, consideratur usus ipsorum. Usus autem intellectus et scientiæ est meditatio eorum quæ homo scit atque intelligit; et de hoc subditur : Et meditaberis sedens in domo tua. Tertio, consideratur horum conservatio, quæ
Ibid. 8. fit per memoriam ; indeque subditur : Ligabis ea quasi signum in manu tua. Hæc quoque mandata in nova lege copiosius præcipiuntur. — Dicitur autem in Deute-
Ibid. 7. ronomio : Meditaberis ea dormiens atque consurgens. Quod intelligendum non est, quasi homo dormiendo meditari valeat, sed dormiens, id est vadens dormitum. Nam ex hoc dormienti meliora occurrunt phantasmata, quia phantasmata transeunt intus a vigilantibus ad dormientes, secundum Philosophum septimo Ethicorum. Præterea, mandatur ut in omni opere quis meditetur in lege : non quod homo semper actu meditari possit in lege, sed ut cuncta quæ agit moderetur per legem ac ordinet.

ARTICULUS XL.

1. *Quod spes sit virtus.* 2. *De objecto ipsius.* 3. *An unus homo sperare possit alii beatitudinem sempiternam.*

QUÆSTIO 17. 1. VIRTUS est quæ bonum facit habentem, et actum ejus efficit bonum, ut secundo Ethicorum habetur. Et ideo ubicumque invenitur actus bonus, necesse est ut ex aliqua virtute procedat. Porro bonum in actibus humanis dicitur secundum quod attingit propriam mensuram et regulam. Actuum vero hominis duplex mensura est : una, proxima et homogenea, scilicet ratio humana ; alia, suprema atque excedens, videlicet Deus. Omnis ergo actus qui rationem vel Deum attingit, bonus consistit. Talis autem est actus spei : nam spei objectum est bonum arduum futurum, haberi possibile. Dupliciter autem est aliquid nobis possibile, ut tertio Ethicorum dicitur : uno modo, per nos ; secundo, per alios, scilicet amicos. Itaque, in quantum speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, sic spes nostra attingit ad Deum. Unde con- B stat quod sit virtus, prout nunc de ea fit sermo.

2. Quum ergo spes divinæ innitatur virtuti, quæ utique infinita est ; propterea aliud nihil a Deo sperare debemus finaliter, quam bonum infinitum, quod est beatitudo æterna. Causa namque et effectus proportionari debent : et igitur infinitæ Dei virtuti proprium exstat, ad infinitum bonum perducere. Sic itaque beatitudo æterna est spei objectum, et alia quæ a Deo speramus et petimus, ad is- C tud principale objectum referuntur : sicut et aliqua credimus de creaturis, prout ad increatam veritatem ordinem sortiuntur.

3. Præterea spes ab amore distinguitur : quoniam amor unionem importat amantis ad amatum ; spes vero, processionem* seu motum in bonum arduum ; * protensionem
unio autem est distinctionem habentium. Quum ergo amans propter amorem, alium tanquam se ipsum reputet ; ideo amor directe alium respicere potest. Spes vero D respicit directe proprium bonum, eo quod motus est ad proprium terminum mobili proportionatum. Si ergo loquamur de spe absolute, sic solum respicit proprium bonum. Si autem loquamur de ipsa spe, præsupposita unione amoris ad alium, sic aliquis desiderare atque sperare potest alteri bonum, sicut et sibi, et etiam vitam seu felicitatem æternam. Denique, sicut est eadem caritas qua Deum proximumque diligimus, ita est una spes qua nobis et aliis vitam æternam speramus.

ARTICULUS XLI.

1. *An liceat sperare in homine.* 2. *An spes sit virtus theologica ab aliis distincta.*

1. ELUCESCIT ex dictis, quod spes principaliter atque finaliter respicit ultimum finem, qui est beatitudo æterna; secundario autem, ea per quæ ultimum finem obtinemus, ut est auxilium Dei. Itaque, si consideretur finale spei objectum ac ultimus finis, sic in solo Deo sperandum est; si vero pensemus ea quæ quasi instrumentaliter conferunt et opem impendunt ad ultimi finis adeptionem, sic in hominibus bonis confidimus atque ad Sanctos convertimur.

2. Denique beatitudo æterna habet rationem ultimi finis; illa vero quæ ad ipsam introducunt, habent rationem causæ efficientis. In causa autem tam finali quam efficienti, est ordo : est namque finis simpliciter ultimus, et finis secundarius ad ultimum ordinatus; et est causa efficiens principalis et prima, est quoque causa instrumentalis ac secundaria. Spes autem respicit æternam beatitudinem ut ultimum finem; divinum vero auxilium, ut causam principalem efficientem ac primam; ceterorum autem subsidia, ut causas instrumentales et secundarias : in quibus spei actus non sistit, sed in Deo ejusque auxilio ultimate quiescit. Præterea, quum spes attingat supremam actuum humanorum regulam, scilicet Deum, sicut primam causam efficientem, in quantum ejus auxilio innititur, et ut ultimam causam finalem, secundum quod ex ejus fruitione felicitatem exspectat : elucescit quod sit virtus theologica. Habet namque Deum pro principali objecto. — Porro virtus moralis consistit in medio duorum vitiorum, quia est circa ea quæ ratione regulantur, videlicet passiones. Virtus autem theologica, quum sit circa ipsam regulam primam non regulatam, non consistit in medio, nec habet excessum per se, quoniam Deo atque divino auxilio nemo potest nimis

A inniti; sed per accidens, ratione rei quæ speratur, potest spes habere extrema, in quantum præsumit de his quæ vires suas transcendunt, vel de sibi possibilibus desperat. Et simile est de fide et caritate. Sciendum quoque, quod exspectatio quæ in definitione spei locatur, non designat dilationem quemadmodum exspectatio ad longanimitatem pertinens, sed respectum ad divinum auxilium, sive illud quod speratur differatur, sive non. — Denique, quum virtutum theologicarum objectum

B sit Deus, necesse est hoc esse secundum rationem diversam, quum virtutes distinguantur per objecta. Potest enim aliquis alicui rei adhærere dupliciter : uno modo, propter se ipsam; secundo, in quantum per ipsam devenitur ad aliud. Caritas itaque, quia unit affectum amantis cum Deo, facit hominem Deo adhærere propter se ipsum. Fides vero et spes adhærere faciunt Deo sicut principio a quo nobis bona quædam proveniunt. Sortimur vero a Deo veritatis notitiam, perfectamque feli-

C citatem : et quoad primum facit fides Deo adhærere; spes autem quoad secundum, in quantum speramus a Deo completam bonitatis suæ participationem, ad quam fides formata perducit. Sic igitur constat, quomodo spes sit specialis virtus. — Ex his insuper patet, quod universaliter loquendo, spes fidem præexigit : nam per fidem agnoscimus quid sperare oporteat, et quid habere possibile sit. Quod ergo quandoque dicitur spes introitus fidei, intelligendum est de actu fidei, vel de re

D ipsa quæ creditur.

ARTICULUS XLII.

An spes sit prior caritate, vel econtra.

DUPLICITER autem dicitur aliquid prius altero : primo, secundum viam generationis atque materiæ, sicut imperfectum præcedit perfectum; alio modo, secundum viam perfectionis et formæ, sicut perfectum imperfecto naturaliter prius

est. Spes igitur primo modo prior est caritate : nam spes, omnisque motus appetitivus, ex amore derivatur. Amorum autem alius est perfectus ; quo scilicet aliquis secundum se amatur, cui videlicet amator vult bonum : quemadmodum homo amat amicum. Alius vero est amor imperfectus, per quem quis aliquid amat, non secundum se ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat : sicut rem aliquam homo propter propriam utilitatem concupiscit. Primus autem amor ad Dei pertinet caritatem, quæ Deo inhæret propter se ipsum. Spes vero ad secundum spectat amorem : nam quod quis sperat, hoc sibi obtinere intendit. Ideoque in via generationis spes caritate est prior. Sicut enim timor servilis introducit ad caritatem, eo quod per hoc quod quis timet puniri cessat a culpa ; sic spe ad caritatem inducit, ut quum quis ex consideratione divinæ remunerationis ad Dei amorem accenditur.

Porro, secundum ordinem perfectionis, caritas prior est spe eamque perficit : quia de amicis præsertim confidimus. Et secundum hoc ait Ambrosius : Ex fide est caritas, et ex caritate spes. Et Magister tertio libro : Spes, inquit, ex meritis provenit. Quod de spe formata intelligi congruit. Non tamen omnis spes provenit ex caritate, qua homo sperat bonum a Deo tanquam amico : hoc enim spei formatæ est proprium. Omnis vero spes ex tali ad minus amore procedit, quo quis bonum exspectatum amat.

ARTICULUS XLIII.

1. *De spei subjecto.* 2. *Utrum spes sit in Beatis.* 3. *Utrum sit in damnatis.* 4. *De spei certitudine.*

Quæstio 18. 1. HABITUS insuper cognoscuntur per actus, sicut forma per operationem. Quum ergo actus spei sit motus appetitivæ potentiæ, constat quod spes in appetitiva parte consistat. Appetitus vero

A est duplex : sensitivus videlicet, qui in concupiscibilem irascibilemque dividitur; et intellectivus, qui nuncupatur voluntas. Consimiles quoque motus, qui sunt in appetitu sensitivo, fiunt cum passione ; in superiori vero appetitu, sine passione. Quum autem objectum spei non sit bonum sensibile, sed immateriale atque divinum, oportet spem in superiori appetitu, videlicet in voluntate, sicut in subjecto exsistere. Nam sicut objectum appetitus sensitivi irascibilis est bonum arduum
B sensibile, sic virtutis spei objectum est arduum intelligibile. Advertendum autem, quod actus caritatis et spei ordinem habent ad invicem, et ob id simul in eadem potentia esse possunt : quemadmodum intellectus multa simul intelligere valet ad invicem ordinata.

2. Præterea, subtracta differentia seu ratione specifica, jam non remanet eadem species. Spes autem speciem habet a suo objecto, quod est beatitudo æterna, in quantum ipsa est bonum arduum haberi
C possibile ex divino auxilio. Unde bonum tale non cadit sub spe, nisi sub ratione futuri. Quum igitur Beati tale nunc bonum adepti sunt, non est spes in ipsis. In Christo quoque non erat spes. Tamen, quia viator fuit secundum passibilitatem naturæ quam tulit, ideo gloriam immortalitatis sperare valebat, sicut in Psalmo de eo habetur : In te, Domine, speravi. *Ps.* XXX, 2.
Denique Beati in patria beatitudinem sperare possunt illis pro quibus orant, non tamen per virtutem spei, sed ex caritatis
D amore.

3. Item, quemadmodum in Beatis non est spes, quia beatitudo non est in eis futura ; sic nec in damnatis, quoniam felicitas non est in ipsis possibilis. Sicut enim de ratione beatitudinis est ut voluntatem quietet, sic de ratione pœnæ est ut repugnet affectui. Non potest autem voluntatem quietare nec ei repugnare quod ignoratur : et ob id, secundum Augustinum, angeli ante suam confirmationem perfecte esse beati non poterant, quoni-

am sui eventus non fuerant præscii. Itaque, sicut ad beatitudinem pertinet ut quis certus sit de perpetuitate ipsius, quatenus contentetur ac quietetur in ea ; sic quum perpetuitas pœnæ sit de ratione perfectæ miseriæ, opus est ut reprobi sciant se nunquam posse pœnas evadere. In purgatorio tamen est spes, quia felicitatem exspectant.

4. Præterea dupliciter convenit alicui certitudo, videlicet : Essentialiter : et sic convenit cognoscitivis potentiis. Secundo, participative, utpote his quæ a cognoscente ad debitum finem directe moventur : et ita natura certitudinaliter operatur, in quantum a divino intellectu movetur ; similiter virtutes morales, quatenus moventur a ratione. Et per hunc modum spes viatorum certitudinem habet, prout tendit in suum finem, a fide quæ est in intellectu certitudinem suam participans. Et advertendum quod spes principaliter innititur, non gratiæ habitæ, sed divinæ omnipotentiæ ac misericordiæ : de quibus certus est quod eam consequi possit omnis qui fidem habet quamvis gratiam nondum sortitus sit.

ARTICULUS XLIV.

1. *Utrum Deus timeri debeat.* 2. *De divisione quoque timoris.* 3. *An timor mundanus semper sit malus.*

Quæstio 19. 1. QUONIAM objectum timoris est malum futurum, Deus autem ipsa bonitatis essentia, ideoque quæstio habetur quomodo Deus timendus dicatur. Sed respondendum, quod sicut spes primo directeque respicit beatitudinem æternam, secundario autem divinum auxilium cui innititur : sic timor respicit primo suum objectum, utpote malum quod refugit ; secundo, id a quo malum infligi provenireque potest. Deus igitur secundo modo objectum timoris esse potest : et hoc, dupliciter. Primo, in quantum ab ipso malum infligitur, quod est malum pœnæ

A pro culpa. Secundo, per comparationem ad ipsum : nam per comparationem ad ipsum potest nobis malum culpæ accidere, si separemur ab eo. Et utroque modo Deus timendus est. Sicut enim ratione misericordiæ in eo confidimus, sic propter justitiam eum timemus.

2. Denique quatuor dantur species timoris, quas tertio libro assignat Magister : est namque timor filialis, servilis, initialis, atque mundanus. Timor quippe, ut modo accipitur, est secundum quod per B ipsum ad Deum convertimur vel ab ipso avertimur. Objectum namque timoris est malum. Propter malum autem quandoque homo recedit a Deo : et sic est timor humanus sive mundanus. Interdum vero propter malum quod homo timet, ad Deum convertitur : et hoc malum est duplex, videlicet pœnæ et culpæ. A malo pœnæ oritur timor servilis ; a malo culpæ, filialis seu castus : inter quos timor initialis est medius, cum utroque participans. Timor proinde naturalis his speciebus non con- C numeratur, quia nec bonus nec malus est. Prædictæ enim species respiciunt morale bonum vel malum, quod præcipue in conversione aut aversione Dei consistit ; timor vero naturalis præsupponitur bono et malo morali. Damascenus denique libro secundo ponit sex species timoris : addit namque erubescentiam atque segnitiem. Sed ipse loquitur de timore prout est passio animæ.

3. Agnoscendum præterea, quod actus habitusque morales, a propriis objectis D nominantur ac specificantur. Objectum vero motuum potentiæ appetitivæ est bonum finale. Ideoque actus et habitus appetitivæ virtutis a fine nomen sortiuntur et speciem. Unde amor mundanus vocatur, quo quis mundo tanquam fini innititur : et ob id semper est malus. Timor autem ex amore causatur : quia secundum Augustinum, hoc homo timet amittere quod amat habere. Sicut itaque timor mundanus ex mala radice nascitur, sic et ipse semper malus censetur. Respicit enim

pœnam a Deo avertentem, quam inimici Dei quandoque infligunt, quum tamen a Deo et justitia ac ratione propter nullas pœnas recedere fas sit : præsertim quum dicat tertio Ethicorum Philosophus, quædam esse mala propter quæ nequaquam a virtute abeundum est, quum ea sit pejus committere, quam quascumque pœnas subire.

ARTICULUS XLV.

De timore servili : 1. An sit bonus. 2. An realiter idem cum timore filiali. 3. Et utrum cum caritate permaneat.

1. PORRO timor servilis, in quantum servilis, semper malus est. Servitus namque libertati opponitur. Sicut ergo liberum est quod est causa sui, sic servus est qui non causa sui operatur, sed velut aliunde motus atque ab extrinseco inductus. Hoc autem est caritati contrarium, quoniam omnis amans, ex interiori inclinatione ad operandum movetur. Sed advertendum, quod servilitas non est de ratione timoris servilis, quemadmodum nec informitas est de ratione fidei informis : nam actus et habitus moralis ex objecto speciem trahit. Objectum vero timoris servilis est pœna : cui accidit quod bonum tali pœnæ contrarium ametur ut ultimus finis, et ex consequenti malum pœnæ timeatur tanquam principale et finale malum : quod accidit in non habente caritatem ; sicut in habente caritatem malum hujus timoris ordinatur ad Deum, dum scilicet quis timet pœnam non solum quia est proprii boni diminutivum, sed quoniam est a Dei bonitate elongans. Timor ergo servilis secundum substantiam bonus est, servilitas vero ipsius mala exsistit : et ita verba Sanctorum dicentium timorem servilem esse malum, sunt exponenda. — Denique amor mercenarius propter temporalia bona operatur : quod est simpliciter caritati contrarium. Ideoque talis amor semper est malus.

A 2. Præterea, quum objectum timoris servilis sit malum pœnæ, objectum autem timoris filialis malum culpæ, patet hos duos timores realiter esse distinctos. Unde præhabitum est, secundum diversitatem malorum diversos esse timores. Plus ergo differunt timor servilis et filialis, quam fides formata et informis : nam utriusque fidei est unum objectum.

3. Intuendum præterea, quod timor servilis causatur ex sui ipsius amore. Sicut ergo amor proprius cum caritate stare po-
B test, sic et timor servilis. Amor vero sui tripliciter ad caritatem se habet. Uno enim modo est ei contrarius, quando videlicet aliquis in amore proprii boni finem constituit. Secundo, includitur in caritate : ut quum homo diligit se in Deo et propter Deum. Tertio modo a caritate distinguitur, non tamen eidem contrariatur : sicut dum homo amat se ipsum propter proprium bonum, non tamen in hoc sibi finem constituit : quemadmodum etiam proximum aliquis amare potest speciali affectione, vi-
C delicet consanguinitatis seu alterius communionis humanæ, præter dilectionem Dei ; dummodo affectio talis sit ad Deum et ad caritatem referibilis. Pariformiter timor pœnæ includitur uno modo in caritate. Nam a Deo separari est summa pœna, quam maxime refugit caritas : et hoc pertinet ad timorem castum. Alio modo, timor pœnæ contrariatur caritati, dum scilicet malum pœnæ timetur tanquam principale et maximum malum : et tunc timor servilis cum caritate esse non valet. Ter-
D tio modo, timor pœnæ distinguitur secundum substantiam a timore filiali : quia timet quis malum pœnale in quantum est proprio naturalique bono contrarium. Non tamen penitus contrariatur caritati, quoniam pœna non timetur finaliter tanquam potissimum malum. Talis igitur timor cum caritate manet : non tamen vocatur servilis, nisi quando malum pœnæ principaliter formidatur. Et ob id timor servilis, in quantum servilis, cum caritate non permanet, quamvis substantia hujus timoris

cum caritate perseverare queat. Et per hoc solvuntur auctoritates quæ asserunt caritatem non compati secum timorem servilem.

ARTICULUS XLVI.

1. *Quomodo timor dicatur initium sapientiæ.* 2. *Et an timor initialis distinguatur realiter a timore filiali.*

1. DENIQUE, initium rei duobus modis accipitur. Primo, quia est principium rei quantum ad suam essentiam : sicut principia ex quibus procedit scientia, sunt scientiæ initium. Secundo, quantum ad effectum seu opus : quemadmodum fundamentum vocatur initium artis ædificativæ, quoniam ab ipso domus inchoatur. Primo modo initium sapientiæ sunt articuli fidei seu fides ; secundo modo, timor, quia a timore incipit sapientia operari. Insuper, quum sapientia sit divinorum cognitio, aliter consideratur a fidelibus, aliterque a philosophis. Nam quum secundum fidem catholicam finis noster sit supernaturalis Dei fruitio, nos loquimur de sapientia, non tantum ut est cognoscitivus habitus, sed etiam ut est directiva ad Deum vitæ humanæ, quæ dirigitur non tantum ratione humana, sed lege quoque ac ratione divina, secundum Augustinum duodecimo de Trinitate. Ideoque sapientia a timore operandi sumit exordium.

Verumtamen, aliter timor servilis est initium sapientiæ quam filialis. Timor enim servilis est initium ejus, quasi extra disponens, in quantum a peccato facit discedere (scriptum est equidem : Timor Dei expellit peccatum), et ita habilitat ad sapientiæ actum. Timor autem filialis est initium sapientiæ, sicut primus ejus effectus. Ad sapientiam namque pertinet ut vita hominis reguletur secundum rationes divinas : cujus regulationis initium est, quod homo Deum revereatur et ei se subjiciat : quod ad castum timorem pertinere nunc dictum est. Unde timor iste comparatur ad vitam humanam per sapientiam regulatam, ut radix ad arborem. Et ergo in Ecclesiastico habetur : Radix sapientiæ est timere Deum. Sicut igitur radix est virtualiter tota arbor ; sic timor dicitur sapientia, non essentialiter, sed virtualiter. Et ideo Job ait : Timor Domini ipsa est sapientia.

(Eccli. I, 27.) (Eccli. I, 25.) (Job XXVIII, 28.)

2. Præterea, quum tam timor servilis quam castus, sit initium sapientiæ, ac per hoc uterque aliquo modo dici possit initialis ; jam tamen timor initialis accipitur prout competit incipientium statui : in quibus inchoatur amor filialis per inchoationem caritatis, et admiscetur eis aliquid timoris servilis. Unde sicut se habet caritas imperfecta ad perfectam, sic timor initialis ad filialem. Per quod innotescit, quod isti duo timores secundum essentiam idem sunt, sed secundum statum tantummodo differunt : nam perfectum et imperfectum, seu magis et minus, non diversificant speciem. Est itaque timor initialis inter servilem filialemque medius, non sicut inter extrema ejusdem generis, sed sicut ens imperfectum est medium inter non ens, et ens perfectum, quod a non ente penitus differt, sed cum ente imperfecto realiter est idem, ut dicitur secundo Metaphysicæ.

ARTICULUS XLVII.

1. *Quod timor donum sit Spiritus Sancti.* 2. *Et quomodo caritate crescente timor dicatur diminui.*

1. TIMOR insuper, qui inter septem dona connumeratur, non est timor mundanus neque servilis, quia isti timores sine caritate habentur ; sed est timor filialis, de quo Christus : Nolite, inquit, timere eos qui corpus occidunt, etc. Dona quippe Spiritus Sancti sunt quædam habituales virium animæ perfectiones, quibus redduntur a Spiritu Sancto faciliter mobiles, sicut potentiæ appetitivæ per virtutes morales rationi prompte subduntur.

(Matth. X, 28.)

Quum ergo timor filialis faciat hominem Deo reverenter subjectum, non repugnantem, nec pigrum, constat quod merito donum vocetur ; tenetque primum locum ascendendo, ultimum vero descendendo, secundum Augustinum. Amor tamen perfectior est timore, quia directe respicit bonum ; timor vero pro objecto habet malum. Dicit autem Gregorius, quod timor datur contra superbiam. Nam quum initium superbiæ sit apostatare a Deo, id est Deo nolle subdi : id quod Deo hominem subditum facit, merito contra superbiam datur. Hoc vero efficit timor filialis : unde et ipse est humilitatis principium. Considerandum est autem, quod dona Spiritus Sancti sunt principia virtutum intellectualium atque moralium, et perfectiora sunt eis ; virtutes vero theologicæ sunt donorum principia.

2. Præterea, quanto amplius crescit caritas, tanto timor filialis magis augetur : quia quo quis Deum intensius diligit, tanto offensam ipsius ac separationem ab ipso vehementius expavescit. Denique timor, quoad servilitatem, caritate adveniente penitus tollitur. Manet tamen timor pœnæ secundum substantiam ; sed caritate crescente, iste timor quantum ad actum decrescit : quia quo aliquis Deum ardentius amat, eo pœnam minus formidat : tum primo, quia minus attendit proprium bonum, cui timor pœnæ contrarius est ; tum secundo, quoniam quo amplius Deo adhæret, eo de præmio magis confidit.

ARTICULUS XLVIII.

1. *Utrum timor in patria maneat.* 2. *Et de beatitudine dono timoris correspondente.*

1. NUNC autem scire oportet, quod licet timor servilis per securitatem æternæ felicitatis omnino auferatur in patria; tamen timor filialis in patria perficietur, sicut et caritas. Non autem secundum eumdem actum remanebit in patria, quem modo habet. Sicut enim objectum spei est bonum possibile, sic objectum timoris est malum possibile : unde timor est quædam fuga mali possibilis. Quumque uniuscujusque bonum in hoc consistat, ut in suo ordine perseveret ; et malum, quum debitum ordinem deserit : bonum rationalis creaturæ est, ut Deo se subdat ; malum vero, dum inferioribus rebus per amorem se subjicit. Itaque malum intellectualis substantiæ est, Deo non subdi, in eum præsumptuose insilire, aut eum contemnere. Hoc autem malum possibile est omni creaturæ, secundum suam naturam consideratæ, propter libertatem arbitrii ; sed in Beatis est impossibile, ratione fruitionis et gratiæ. Itaque fuga seu timor hujus mali, quod est Deo non subjici, secundum quod est naturæ creatæ possibile, felicitati vero impossibile, in patria permanet, quemadmodum scriptum est : Timor Domini sanctus, permanens in sæculum sæculi. (*Ps.* XVIII, 10.) Unde Gregorius super illud sancti Job, Columnæ cœli contremiscunt (*Job* XXVI, 11) : Virtutes (ait) cœlestes, quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt ; sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis. Timor igitur iste in patria manet, quoniam naturalem defectum importat creaturæ a Creatore in infinitum distantis.

2. Præterea, quum filialis timoris sit Deum revereri eique subjici, id quod ex hoc actu consequitur, ad donum timoris pertinet. Ex hoc autem quod quis Deo reverenter se subjicit, oritur quod in nullo alio quam in Deo magnificari desideret, divitias, famam, honorem, et gloriam hominum aspernando. Sed hoc certum est ad paupertatem spiritus pertinere. Ideoque prima beatitudo quæ est, Beati pauperes spiritu, (*Matth.* V, 3) correspondet dono timoris. Hanc namque beatitudinem exponit Augustinus de humiliatione inflati superbique cordis ; Ambrosius atque Hieronymus, de temporalium abjectione bonorum, quæ sponte ac spiritualiter fit.

ARTICULUS XLIX.

De desperatione : 1. Quomodo sit peccatum. 2. An absque infidelitate committi possit. 3. Utrum etiam sit maximum peccatorum. 4. Et de origine ejus.

QUÆSTIO 20. 1. SECUNDUM Aristotelem sexto Ethicorum, quod est in intellectu affirmatio et negatio, hoc in voluntate est prosecutio et fuga. Itemque, sicut se habet ad intellectum verum et falsum, sic ad voluntatem bonum ac malum. Propterea motus appetitivus conformis intellectui vero, est bonus; conformis autem intellectui falso, est malus. Vera insuper intellectus de Deo æstimatio est, ut de misericordia ejus venia speretur; falsa quoque, si propter ejus justitiam desperetur. Unde sicut spes, quum sit conformis veræ æstimationi de Deo, exstat laudabilis; sic desperatio, quoniam falsæ æstimationi de Deo similis est, vituperanda consistit. Considerandum autem, quod peccata virtutibus theologicis contraria, principaliter respiciunt aversionem a Deo (cetera vero peccata respiciunt conversionem ad bona caduca), quia immediatum theologicæ virtutis objectum est Deus.

2. Præterea desperatio sine infidelitate accidere potest. Nam infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio ad voluntatem. Intellectus vero est universalium, appetitus autem circa particularia versatur. Potest vero aliquis in communi veram habere habitualem notitiam, quamvis in particulari actus notitiæ per passionem, seu habitum oppositum, impediatur : sicut qui fornicatur, quamvis sciat fornicationem esse mortale peccatum, tamen in particulari ejus electio propter passionem aberrat. Pariformiter, habens fidem quod in Ecclesia sit peccatorum remissio, desperationem incidere potest ex suggestione, passione, aut alia causa, sine infidelitate.

A 3. Amplius autem considerandum, quod peccata virtutibus theologicis opposita, secundum genus ceteris omnibus graviora sunt, et in aversione a Deo præcipue attenduntur. Ideoque illud quod primo et per se avertit a Deo, est inter mortalia peccata gravissimum. Si ergo comparemus infidelitatem, desperationem et odium ad invicem, erit desperatio minus peccatum quam alia duo. Nam duo illa contrariantur Deo secundum quod in se ipso est, ut infidelitas divinæ veritati, odiumque bo- B nitati divinæ. Desperatio autem contraria Deo est secundum quod participari potest a nobis : nam desperatio est, quia non confidimus nos Dei bonitatem participare posse. Verumtamen ex parte nostra, desperatio periculosior est. Sicut enim per spem revocamur a malis atque ad bona inducimur; sic per desperationem spe sublata, homo in omne vitium sine refrenatione prolabitur : et ob hoc interdum perhibetur desperationem omnium peccatorum esse gravissimum.

C 4. At vero objectum spei est bonum arduum possibile adipisci. Unde dupliciter deficere potest spes a beatitudine obtinenda. Primo, quia objectum spei non reputatur ut arduum, id est magnum atque præcipuum bonum : et secundum hoc desperatio oritur ex luxuria, per quam accidit quod homo spiritualia bona parvi pendit atque fastidit, nec ea tanquam ardua sperat. Secundo, spes deficit, quoniam beatitudinem aliquis non reputat sibi possibilem : et quoad hoc desperationem in- D ducit acedia, per quam homini videtur quod nunquam ad altiora ac spiritualia bona erigi possit. Est namque acedia tristitia quædam, spiritus dejectiva et oppressiva : et ergo per nimiam desidiam animo dominantem desperationem adducit. Quia tamen ad rationem objecti spei esse possibile specialiter pertinet (nam bonum et arduum ad alias quoque passiones respiciunt), ideo ex acedia oritur specialius desperatio : et hoc in Moralibus Gregorius dicit.

ARTICULUS L.

1. De objecto præsumptionis. 2. De præsumptionis peccato. 3. Cui virtuti præsumptio contrarietur. 4. De ejus origine.

QUÆSTIO 21. 1. PRÆSUMPTIO insuper spei excessum designat. Spei vero objectum est bonum arduum possibile adipisci. Dupliciter quoque est aliquid possibile homini, utpote ex se ipso, et item per virtutem divinam : et circa utrumque contingere potest immoderatio spei. Primo, quum aliquis intendit in aliquid quod vires suas excedit, secundum quod in libro Judith scribitur : Præsumentes de se humilias. (Judith VI, 15.) Secundo, ex parte virtutis divinæ est spei excessus, dum aliquis intendit in aliquid tanquam possibile per virtutem et misericordiam Dei, quod tamen impossibile est : sicut quum quis sperat adipisci veniam sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Et hæc præsumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum : quoniam per eam contemnitur auxilium Spiritus Sancti, quo quis a peccato retrahitur, scilicet timor divinæ justitiæ. Unde constat, quod gravius peccat qui immoderate innititur divinæ potentiæ, quam propriæ potestati. Diminuit enim divinam justitiam : quod gravius est quam propriam extollere facultatem.

2. Præterea, quum præsumptio correspondeat intellectui falso de Deo, videlicet quod Deus perseverantibus in malo veniam aut gloriam præstet ; ideo exstat peccatum. Est tamen minus peccatum quam desperatio, quanto amplius proprium est Deo misereri et parcere quam punire : quum sibi ex se ipso misereri conveniat ; punire autem, ob nostras malitias. Sciendum autem, quod peccare cum proposito perseverandi in malo sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Si vero quis peccet sub spe veniæ, cum proposito abstinendi a culpa, hoc non est peccatum in Spiritum Sanctum, sed peccatum diminuit. Et sic Magister dicit libro secundo, quod Adam peccavit sub spe veniæ.

3. Ex his patet, quod præsumptio secundum veritatem opponitur spei : quia quod spes ordinate, hoc præsumptio inordinate confidit. Nihilo minus videtur habere manifestam oppositionem contra timorem, præsertim servilem, qui ratione divinæ justitiæ pœnam formidat. Ipsis quippe virtutibus non solum contrariantur vitia manifesta, sed etiam palliata et quasi vicina virtutibus : quemadmodum prudentiæ non tantum contrariatur temeritas, sed etiam astutia. Spes denique et præsumptio non dicuntur respectu mali nisi abusive.

4. At vero præsumptio qua quis propriis viribus nimis innititur, ex inani gloria oritur : quia inanis gloria facit hominem laudis famæque cupidum, et per consequens altiora se attentantem. Præsumptio autem quæ Deo immoderate inhæret, ex superbia nascitur, ac si putet quia nec peccantem Deus reprobabit et puniet.

ARTICULUS LI.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem.

OPORTET quoque advertere, quod præceptorum sacræ Scripturæ quædam sunt præambula ad legem, ea videlicet sine quibus dari lex nequit. Et hæc sunt præcepta spei et fidei. Nisi enim homo per fidem Dei veritatem agnoscat et per spem præmium speret, ac per ista se Deo subjiciat, lex vivendi ei a Deo donari non posset. Alia autem sunt præcepta pertinentia ad substantiam legis, scilicet quæ ad vitæ rectitudinem directionemque pertinent. Et ista statim in ipsa legislatione proponuntur homini Deo per fidem et spem subjecto. Prima autem præcepta, in principio proponenda non erant per modum præcepti ; sed præcepta de fide per modum denuntiationis et commemoratio- QUÆSTIO 22.

nis, præcepta vero spei per modum promissionis, primitus tradenda exstiterant. A Verumtamen, quoniam lege jam posita, sapientium est virorum ut homines ad præceptorum non solum observantiam, sed etiam ad fundamentum et perfectionem inducant : ideo post primam legis et præceptorum Decalogi lationem, multa in sacra Scriptura inducta sunt de spe, non solum per modum promissionis, sed etiam admonitionis et præcepti, ut est : Spera in Domino etc. *Ps. XXXVI, 3.*

Præterea, quum sit duplex timor, servilis videlicet et filialis : B sicut homo inducitur ad bene agendum spe præmiorum, sic quoque inducitur ad præceptorum obedientiam timore pœnarum. Unde sicut de spe non erant danda præcepta in prima legislatione, sic nec de servili timore ; sed ad eum inducendi erant homines comminatione pœnarum : quod factum est in traditione præceptorum Decalogi, secundariisque legis præceptis. Porro, sicut Prophetæ, quorum intentio erat homines stabilire in obedientia legis, multa docuerunt C de spe, nedum per modum promissionis, sed admonitionis ac jussionis ; sic et de timore servili fecerunt docendo. Timor autem filialis, quoniam ad dilectionem pertinet et ex ea procedit, est quasi quoddam principium omnium quæ in Dei reverentia observantur. Nam timor iste ac caritas, præambula sunt ad exteriores actus in lege præceptos, ad quos mandata Decalogi pertinent. Ideoque, sicut de dilectione, sic et de timore filiali dantur præcepta in lege : quemadmodum scri- D ptum est : Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas eum ? *Deut. X, 12.*

ARTICULUS LII.

1. *Quod caritas sit amicitia.* 2. *Utrum sit aliquid creatum in anima.*

Quæstio 23. 1. NON quilibet autem amor rationem amicitiæ habet, sed ille qui cum benevolentia est, quando videlicet volumus alicui bonum. Si enim res amatas diligimus in quantum ad nostram utilitatem cedunt, non amore amicitiæ, sed concupiscentiæ, eas amamus, sicut equum vel cibum, ad quæ nullus amicitiam habere probatur. Denique nec benevolentia ad amicitiam sufficit, sed redamatio quædam exigitur. Est enim amicus amico amicus. Hæc vero redamatio in communicatione quadam fundatur. Est autem nobis cum Deo communicatio secundum intellectualem animæ perfectionem, secundum quam nobis Deus suam beatitudinem nunc inchoative per fidem, postmodum autem plane per speciem communicat. Propterea, est inter nos et Deum amicitia quæ caritas dicitur. Unde Apostolus : Fidelis (inquit) Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus : *I Cor. I, 9.* et ad Philippenses, Nostra (inquit) conversatio in cœlis est. *Philipp. III, 20.*

Considerandum autem, quod amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo, respectu sui ipsius : et sic nullus diligit nisi redamantem amicum. Secundo modo, respectu alterius personæ : propter cujus amorem universa ad eam spectantia, tam filii quam servi et alia, diliguntur. Et quoniam dilectio amici tanta esse valet, ut propter eum diligamus eos qui attinent ei, quamvis nos offendant vel odiant ; ideo hoc modo inimicos propter Deum, et in ordine ad eum, ex amicitiæ caritate diligimus. Imo et non virtuosos, propter amorem virtuosi amamus ex caritate : quamvis ista dilectio primo ac principaliter respiciat virtuosum.

2. Præterea agnoscendum, quod Magister Sententiarum primo libro asserit caritatem qua diligimus Deum, esse Spiritum Sanctum. Non tamen vult dicere quod ipse motus dilectionis quo Deum amamus, sit Spiritus Sanctus, sed quod motus talis a Spiritu Sancto immediate procedat mentem inhabitante, non mediante habitu virtutis animam informante, quemadmodum aliarum actiones virtutum a Spiritu

Sancto emanant per intermedios habitus. A Et hoc dixit propter caritatis excellentiam. Nam quum hominem ad infinitum bonum perducat, videtur quamdam infinitam dignitatem sortita.

Hæc autem positio vera non est. Nam de ratione actus caritatis est, quod sit voluntarius. Et ergo oportet, quod etiam ipse amans sit aliquo modo hujus actus principium : quod esse non potest, nisi per habitum informantem. Actus enim voluntarius est, cujus principium est in se ipso : quod esse non potest, nisi sit ali- B quid in volente, inclinans ipsum ad actum. Unde Deus, qui cuncta ad debitos fines dirigit, singulis proprias formas impressit, per quas ad connaturales opera-
Sap. VIII, 1. tiones et fines inclinantur. Ideo enim omnia suaviter regere dicitur. Quum ergo actus caritatis naturalem animæ virtutem excedat, necesse est ut supernaturalis quædam virtus seu habitus animæ conferatur, quo diligat Deum : præsertim quum dilectio sit omnium radix meritorum, et ipse actus caritatis sit maxime C jucundus et facilis : quoniam nulla virtus tantam habet inclinationem ad suum actum, ut caritas, et ipsa delectabilius operatur; et tanto jucundius agit, quo vehementior fuerit.

Porro, Augustinus octavo de Trinitate ait : Qui proximum diligit, consequens est ut dilectionem diligat. Deus autem est ipsa dilectio : consequens est igitur, ut Deum præcipue diligat. Hæc atque similia verba Augustini, dicta sunt secundum modum loquendi Platonicorum, quorum D doctrinis Augustinus instructus erat. Nam sicut dicimur boni aut sapientes bonitate vel sapientia, quæ Deus est (non quod Deus sit formalis bonitas aut sapientia nostra; sed in quantum bonitas aut sapientia qua formaliter boni sapientesque sumus, est divinæ bonitatis participatio); sic diligere dicimur dilectione, quæ Deus est. Et istud quidam non attendentes, ex verbis Augustini errorem illapsi sunt.

ARTICULUS LIII.

1. An caritas sit virtus. 2. An sit virtus specialis. 3. An sit virtus una. 4. An omnium virtutum altissima.

1. DUPLEX autem est mensura seu regula actuum humanorum, ut dictum est, scilicet ratio humana, et ipse Deus seu lex divina. Unde, sicut de ratione virtutis moralis est, ut secundum rectam rationem exsistat ; sic virtus divina est, quæ secundum Deum agit et dirigit. Caritas autem Deo nos unit, et ad ipsum actus nostros perducit : ideoque virtus est.

2. Est insuper caritas virtus specialis. Habet enim speciale objectum, videlicet Deum secundum quod est ultimus finis, seu beatitudinis objectum. Dicit tamen Hieronymus, quod caritas est omnis virtus : non quod sit essentialiter omnis virtus, sed quia ad omnes virtutes se extendit, et ab ea omnes dependent.

3. Denique caritas est una virtus. Caritas namque est amicitia quædam. Amicitiarum autem species uno modo accipiuntur secundum diversitatem finis : et sic sunt tres species amicitiæ, scilicet amicitia honesti, utilis, et delectabilis. Secundo, secundum diversitatem communicationum in quibus fundatur amicitia. Unde alia est amicitia consanguineorum, quæ fundatur in communicatione naturali; alia concivium, quæ fundatur in communicatione civili ; alia peregrinantium, ut dicitur octavo Ethicorum. Neutro autem modo caritas dividi potest : nam finis ejus est unus, scilicet bonitas divina ; communicatio quoque in qua fundatur, est una, videlicet beatitudo æterna. Quamvis autem caritatis objecta dicantur Deus et proximus, hoc tamen non est ex æquo. Est enim una ratio diligendi Deum et proximum, scilicet bonitas Dei : et ideo eadem caritate uterque diligitur, Deus propter se ipsum, et proximus propter Deum.

4. Insuper, quoniam caritas Deo mentem perfectissime unit, et ipsum Deum,

qui est summa actuum humanorum mensura ac regula, directe secundum quod in se est attingit; ideo est summa virtutum. Id enim quod est per se, dignius est illo quod est per aliud. Spes autem et fides non uniunt nos Deo nec ipsum attingunt, nisi secundum quod ab ipso provenit nobis adeptio boni atque cognitio veri. Unde, sicut in virtutibus moralibus prudentia ceteris virtutibus excellentior est, quia rationem, quæ est regula operationum bonarum, attingit secundum se; sic omnibus virtutibus caritas est sublimior, quoniam Deo secundum se unit. At vero idem est objectum caritatis et spei, sed diversimode. Nam caritas importat unionem ad illud : et ergo de ratione objecti sui non est arduum. Spes vero distantiam quamdam a bono significat : respicit enim bonum arduum haberi possibile, id est futurum. Et sic caritas perfectius Deo copulat quam spes.

ARTICULUS LIV.

1. *Quod sine caritate nulla sit perfecta virtus.* 2. *Quod caritas sit forma virtutum.*

1. VIRTUS autem ordinatur ad bonum finemque rei. Bonum namque et finis coincidunt : nam ea quæ ordinantur ad finem, non sunt bona nisi per comparationem ad finem. Sicut autem duplex est finis, videlicet ultimatus et proximus ; sic duplex est bonum, ultimum scilicet et proximum seu particulare. Ultimum vero principaleque bonum hominis, est Dei fruitio. Secundarium autem seu proximum, est particulare alicujus bonum : quod tamen ad ultimum finem, quantum in se est, aliquo modo ordinabile est. Tale bonum est duplex, utpote verum, et apparens. Quum ergo caritas ordinet hominem ad verum ac ultimum finem, qui Deus est seu Dei fruitio ; ideo sine ea nulla est virtus simpliciter dicta atque perfecta. Possunt tamen quædam virtutes dici

A virtutes, non perfectæ, sed ad particulare bonum relatæ, quamvis caritas desit : sicut quæ ordinantur ad conservationem rei publicæ, aut simile aliquid. — Porro, ut Augustinus ait libro quarto contra Julianum, quidquid agit infidelis in quantum infidelis, videlicet quod refert ad finem suæ perfidiæ, est peccatum, quamvis nudum operiat aut esurientem alat. Alius autem est actus hominis caritate carentis, non secundum quod caritate caret, sed secundum quod alia dona Dei habet, utpote
B spem aut fidem informem seu alia : et sic agere potest opera ex genere bona, imperfecta tamen et immeritoria.

2. Præterea, in moralibus forma actus præcipue attenditur ex parte finis; forma autem actus consequitur formam agentis. Ideo, quod in moralibus dat actui ordinem ad finem, dat ei formam. Sed caritas est aliarum virtutum ordinativa, et ergo dat eis formam : et ob id vocatur forma virtutum, non exemplaris vel essentialis, sed quasi effectiva atque extranea, in quan-
C tum eis ordinem imprimit.

ARTICULUS LV.

1. *De caritatis subjecto.* 2. *Quod sit per infusionem a Deo.* 3. *Utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium.*

1. QUEMADMODUM autem appetitus sensitivi objectum est bonum sensu Quæstio 24.
apprehensibile ; sic appetitus intellectivi,
D qui appellatur voluntas, objectum est bonum sub communi ratione boni, videlicet apprehensibile per intellectum. Quum ergo caritatis objectum non sit bonum sensibile, sed bonum divinum, palam est quod caritatis subjectum sit ipsa voluntas. Regulatur quoque caritas, non a ratione humana, sed a divina sapientia.

2. Præterea caritas est amicitia hominis ad Deum, in communicatione æternæ felicitatis fundata, ut dictum est. Hæc autem felicitas est supernaturale et gratuitum

donum. Ideo caritas ad eam perducens, A naturalem facultatem excedit : nec generatur ex actibus humanis, sed per infusionem gratiæ datur. Naturalia enim agere non possunt ultra proprium gradum : unde nec per ea ad supernaturalem finem pertingitur. Quod autem ait Apostolus,
I Tim. I, 5. Finis præcepti est caritas de puro corde et conscientia bona, etc., accipi potest de actu caritatis, vel quia illa disponunt ad caritatis receptionem. Conformiter intelligi debet verbum Augustini dicentis, quod timor introducit caritatem ; et quod ait B Glossa Matthæi primo : Fides generat spem, spes caritatem.

3. Insuper, quum caritas naturalem proportionem ac facultatem transcendat, et ex sola liberalitate Spiritus Sancti conferatur ; ideo non dependet ex naturali virtute, neque secundum capacitatem naturalium infunditur, sed secundum voluntatem donantis, quemadmodum scriptum
Joann. III, 8. est : Spiritus ubi vult spirat. Et Aposto-
I Cor. XII, 11. lus : Hæc omnia, inquit, operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis pro- C ut vult. Est tamen quædam dispositio seu conatus in homine præcedens gratiam
Matth. XXV, 15. dantis. Et propter hanc dicitur : Dedit unicuique secundum propriam virtutem. Veruntamen conatum dispositionemque hanc prævenit Spiritus Sanctus, mentem hominis movens, vel plus vel minus, secundum suam voluntatem. Denique caritas et natura non pertinent ad idem genus, sicut gratia et gloria : ideoque necesse non est ut secundum dispositionem naturalium caritas infundatur. In angelis ta- D men, secundum Magistrum libro secundo, infusa sunt dona gratuita secundum naturalium dignitatem. Angeli enim sunt omnino intellectualis naturæ : et ergo in quod feruntur, in id totaliter moventur. Et ita in superioribus fuit major conatus, sive ad bonum sive ad malum, et per consequens major conversio caritatis vel aversio consecuta est ; et quo angeli erant dignioris naturæ, eo sunt majoris gloriæ vel malitiæ. Sic autem non est de homine, qui quandoque est in actu, quandoque in potentia, et est etiam sensitivæ naturæ.

ARTICULUS LVI.

1. *De caritatis augmento.* 2. *Utrum quolibet actu caritatis augeatur.* 3. *An in infinitum possit augeri.*

1. QUONIAM præsens vita est via quædam ad vitam futuram, ad quam caritas nos perducit : palam est, quod caritas viæ augeri possit, secundum quod ad Deum magis ac magis accedimus : ad quem appropinquamus, non passibus corporis, sed mentis affectibus. Unde Augustinus super Joannem : Caritas, inquit, meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Istud vero augmentum non est secundum quantitatem dimensivam, sed virtualem : quæ attenditur, non solum secundum numerum objectorum, prout videlicet plura aut pauciora amantur, sed secundum intensionem actus, in quantum aliquid efficacius diligitur. Illi ergo qui caritatem dixerunt augeri non secundum essentiam, sed radicationem in subjecto seu fervorem, propriam vocem non intellexerunt. Nam quum caritas sit accidens, ejus esse est inesse. Unde nihil aliud est eam secundum essentiam augeri, quam subjecto magis inesse : quod est in subjecto radicari. Conformiter, quum caritas essentialiter ordinetur ad actum, nihil aliud est caritatem essentialiter augeri, quam ipsam efficientiam habere ad ferventiores actus amoris.

Porro augmentum istud caritatis, non est per additionem caritatis ad caritatem. Potest enim forma augeri per additionem : Uno modo, ex parte objecti, sicut dum se aliquis habitus extendit ad plura objecta quam ante : ut in scientia aliqua accidit, quando quis de novo quædam in ea incipit scire, quæ ante non novit. Secundo, ex parte subjecti : quemadmodum albedo augetur per appositionem albi ad album. Quoniam ergo minima caritas se

extendit ad omnia quæ caritate amanda A sunt, subjectum quoque caritatis, videlicet anima, simplex est : constat, quod neutro horum modorum caritas augeri valeat per additionem caritatis ad caritatem. Propterea caritatis augmentum non est nisi secundum quod subjectum magis aut minus caritatem participat, utpote, quia magis reducitur in actum caritatis, et ei perfectius subditur. Hic quippe modus augmenti proprius est cuilibet formæ quæ intenditur, eo quod talis formæ esse omnino consistat in hoc quod sub- B jecto inhæret. Et sic, quoniam magnitudo rei consequitur esse ipsius, talem formam esse majorem, est ipsam magis inesse et adhærere susceptibili, non autem aliam formam adjungi. Itaque in caritatis augmento, non incipit aliquid inesse quod ante non inerat ; sed quod ante debilius inerat, nunc incipit inesse perfectius, prout similitudo Spiritus Sancti, qui caritas est, plenius participatur in anima.

2. Advertendum demum, quod caritatis augmentum aliquo modo simile est corpo- C rali augmento. Sicut ergo in animali ipsa augmentatio non est motus continuus, sic ut in qualibet parte temporis partim aliquid addatur, sed natura ad tempus ad augmentum disponit, et postmodum augmentum actu producit : sic non quolibet actu caritatis ipsa augetur ; sed quilibet actus ad ejus augmentum disponit, secundum quod operantem promptiorem ad eumdem actum aut similem habilioremque efficit : qua habilitate crescente, prorumpit homo in actum ferventiorem dile- D ctionis, conando ad caritatis profectum : et tunc caritas augmentum sortitur.

3. Amplius autem, notandum quod augmento alicujus formæ præfigitur terminus tripliciter : primo, ex parte formæ, quemadmodum in pallore, et in formis mediis, in quibus ulterius progrediendo venitur ad aliam formam, puta albedinis sive nigredinis ; secundo, ex parte agentis, cujus virtus se ultra extendere nequit ; tertio, ex parte subjecti, quod amplioris perfectionis capax non est. Sed nullo horum modorum caritatis augmento terminus ponitur. Nam caritas quum sit participatio caritatis immensæ, quæ est Spiritus Sanctus, finem non habet. Causa quoque efficiens caritatis, videlicet Deus, est infinitæ potestatis. Anima etiam quo magis in caritate crescit, eo ad magis amandum habilior fit. Caritatis ergo augmento terminus statui nequit, sed in infinitum in via augeri potest. Est tamen ad aliquem finem, quum sit quidam motus ; sed ille non est in vita præsenti, sed in patria. Capacitas itaque intellectualis naturæ per caritatem augetur, quia per eam dilatatur, dicente Apostolo : Cor nostrum II Cor. vi, 11. dilatatum est. Verumtamen caritas viæ, quæ ex fide procedit, ad æqualitatem caritatis patriæ venire non potest : quoniam non est hic eadem ratio quantitatis, quum caritas patriæ sequatur visionem apertam, caritas vero viæ ænigmaticam visionem.

ARTICULUS LVII.

1. *An caritas in hac vita possit esse perfecta.* 2. *De gradibus caritatis.* 3. *Qualiter caritas diminuatur.*

1. DENIQUE caritas perfecta dici potest : Uno modo, ex parte diligibilis. Deus autem est bonitas infinita, et per consequens est infinito amore amandus. Sic vero a nullo perfecte amari valet, nisi a se ipso. Et sic caritas ex parte objecti, scilicet Dei, non potest esse perfecta in mente creata. Secundo, caritas vocatur perfecta ex parte amantis, videlicet quando aliquis secundum totum suum posse diligit Deum. Et hoc tripliciter accidit. Primo, quum aliquis toto corde semper actualiter fertur in Deum : et ista est perfectio patriæ, quæ præsenti vitæ impossibilis est, propter vitæ infirmitatem humanæ. Secundo, dum aliquis studium suum ordinat ad vacandum Deo atque divinis, universis relictis, quantum vitæ necessitudo permittit. Hæc autem perfectio

est huic vitæ possibilis, sed non est cunctis communis. Tertio, sic quod quis totum cor suum habitualiter ponat in Deo, ita quod nihil Deo contrarium velit aut cogitet. Et est ista perfectio cunctis communis caritatem habentibus. Peccata enim venialia non contrariantur caritati, sed actui ejus.

2. Præterea tres sunt gradus caritatis, incipientium scilicet, proficientium, et perfectorum. Quorum distinctio sumitur secundum diversa studia ad quæ per caritatis augmentum homo perducitur. Primo nempe incumbit homini ut recedat a malo, et concupiscentiis malis resistat : et hoc agit caritas incipientium, quæ propter suam imperfectionem nutrienda fovendaque est. Huic autem studio succedit secundum, quo homo principaliter occupatur circa profectum in bonis : quod proficientibus convenit, qui ad hoc præcipue tendunt, ut in ipsis caritas per augmenta roboretur. Tertio, studendum est homini ut Deo inhæreat et ipso fruatur : quod est perfectorum, cupientium (*Philipp.* I, 23.) dissolvi et esse cum Christo. Horum simile est in motu corporali : nam primo, receditur a termino a quo ; secundo, acceditur ad terminum ad quem ; tertio, in ipso termino quies est. Porro proficientes similes sunt illis de quibus in Esdra habetur, quod ædificantes, una manu (II *Esdr.* IV, 17.) faciebant opus, ex alia parte habentes manum ad gladium. Propter præinducta ait Augustinus super primam Canonicam Joannis : Caritas quum fuerit nata, nutritur ; quum fuerit nutrita, roboratur ; quum roborata, perficitur ; quum ad perfectionem venerit, dicit : Cupio dissolvi et esse cum Christo. (*Philipp.* I, 23.)

3. Insuper, advertendum quod caritas ex parte objecti nec augetur nec minuitur : nam illud invariabile est, scilicet Deus. Si ergo minuitur, hoc est ex parte subjecti. Vel ergo minuitur per actum contrarium, vel per cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu minuuntur et quandoque corrumpuntur virtutes ex actibus acquisitæ, quia unumquodque

A dependet a sua causa. Unde Philosophus octavo Ethicorum dicit, quod multas amicitias inappellatio, id est non appellare amicum neque colloqui ei, dissolvit. Caritas autem non causatur ex actibus, sed a Deo infunditur. Ideo per cessationem ab actu non potest diminui, dummodo in cessatione desit peccatum. Si ergo minuitur, hoc esset per peccatum. Non autem per peccatum mortale : illud enim caritatem non minuit, sed penitus destruit. Similiter nec per peccatum veniale

B le caritas minui potest, nec effective nec meritorie. Non effective : quia tale peccatum caritatem non attingit, quum caritas sit circa ultimum finem. Peccatum vero veniale est inordinatio quædam circa media ad finem ; sed non minuitur amor finis ob id quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem : quemadmodum ægrotantes, aliquando sanitatem multum desiderant, quamvis circa diætæ observationem inordinate se habeant. Rursus, veniale peccatum carita-

C tis diminutionem non meretur. Nam Deus non magis avertit se ab homine, quam homo ab ipso : et ergo propter delictum in minori, non meretur homo diminutionem pati in majori. Unde propter hoc quod aliquis circa media ad ultimum finem inordinate se habet, non meretur detrimentum pati in ipsa caritate, per quam immediate ordinatur ad Deum. Relinquitur ergo, quod caritas directe loquendo, diminutionem nullo modo pati possit ; sed indirecte, secundum quod dispositio ad

D caritatis corruptionem, quæ per peccata venialia fit, dici potest caritatis diminutio : quæ etiam dispositio per cessationem exercitiorum caritatis accidere valet.

ARTICULUS LVIII.

Quomodo caritas possit amitti.

TRIPLICITER insuper considerari caritas potest. Primo ex parte causæ suæ, quæ est Spiritus Sanctus animam ad Dei

dilectionem movens : et ex hac parte caritas impeccabilitatem sortitur, propter virtutem Spiritus Sancti infallibiliter operantis, et in anima quidquid sibi placuerit facientis. Et ergo prima Joannis dicitur : Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quia semen Dei manet in eo. Secundo, attenditur caritas secundum propriam rationem : et sic caritas non potest nisi id quod ad caritatis rationem pertinet. Et quoad hoc caritas non potest peccare, sicut nec calor infrigidare. Propter quod Augustinus in epistola ad Julianum comitem, dicit : Caritas quæ deseri potest, nunquam vera caritas fuit. Tertio, consideratur ex parte subjecti : et ita amitti potest, quia subjectum ratione liberi arbitrii exsistit vertibile. Caritas vero patriæ amitti non potest, tum quia semper in actu est, tum quia totam intellectualis naturæ potentiam replet : quorum neutrum caritati viæ convenit. Ideoque actu caritatis cessante, aliquid potest occurrere per quod caritas amittatur.

I *Joann.* III, 9.

Porro peccatum mortale caritati directe contrariatur. Nam ratio caritatis exigit ut se homo Deo omnino subjiciat, atque in ipsum omnia ordinet, ipsumque super omnia amet. Quum ergo unum contrarium aliud tollat, elucescit quod omne peccatum mortale, imo una sola actio peccati mortalis, caritatem penitus aufert. Virtus tamen acquisita ex actibus, non statim corrumpitur per unum actum contrarium, quoniam actus directe opponitur actui, non ipsi habitui. Sed in caritatis infusione Deus se habet ad animam sicut sol in illuminatione ad aerem. Et ideo mox interveniente obstaculo divinæ conservationi seu infusioni, caritas perditur. Agnoscendum autem, quod caritas dupliciter perditur. Primo, per actualem contemptum : et hoc modo Petrus Christum negando caritatem non amisit. Secundo, indirecte, committendo aliquid caritati contrarium propter passionem concupiscentiæ, vel timoris : et sic Petrus caritatem amisit, sed eamdem cito recuperavit. Et quoad hoc aliqualiter salvari potest quod Leo Papa ait, ad Petrum loquens : Vidit in te Dominus non fidem fictam, nec dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ubi non defecit affectus; et fons caritatis lavit verba formidinis. Ex quibus verbis motus est Bernardus, ut diceret in Petro negante caritatem non fuisse exstinctam, sed sopitam.

ARTICULUS LIX.

1. *An solus Deus sit caritate diligendus.* 2. *Utrum ipsa caritas per caritatem diligenda sit.* 3. *An irrationales creaturæ sint ex caritate amandæ.*

1. HABITUS autem diversificantur per actus, et actus per objecta secundum formalem rationem eorum. Unde necesse est ut idem specie actus sit, qui fertur in rationem objecti, et in objectum sub ratione formali : quemadmodum eadem visio est qua color videtur, et ipsum lumen, quod est ratio videndi colorem. Deus autem est qui directe diligitur et caritatis objectum est, et ipse quoque est ratio diligendi proximum. Ideoque idem est actus in specie, quo Deus amatur et proximus ; et extendit se caritas secundario ad proximum. Et sicut dicitur de amore proximi, quo amatur propter Deum, quod sit ejusdem rationis cum amore Dei; sic de timore proximi, quo timetur propter aliquid divinum in ordine ad Deum, dicendum est quod sit ejusdem speciei cum timore quo Deus timetur, loquendo de actu timoris. Nam habitus timoris unus est, sicut et amor. Quæstio 25.

2. Præterea intellectus et voluntas sunt conversivi ad se ipsos, et ad proprium actum reflexivi : et ob hoc voluntas velle et amare potest proprium actum et habitum, in quantum est quoddam bonum sub objecto voluntatis contentum. Dictum est autem, quod caritas non est simplex amor, sed etiam amicitia. Per amicitiam

vero aliquid dupliciter diligi potest. Uno A modo, sicut id cui bonum volumus : et ita amatur amicus. Alio modo, sicut bonum quod amico volumus : et sic caritas per caritatem diligitur. Ipsa namque est bonum quod omnibus volumus quos ex caritate amamus. Et similis ratio est de beatitudine aliisque virtutibus.

3. Denique constat ex his, qualiter irrationales creaturæ diligi possunt. Non enim sunt diligendæ ex caritate secundum primum modum, videlicet ut id cui bonum volumus, sed solum secundo mo- B do, in quantum optamus eas conservari ad honorem Dei utilitatemque proximi. Et hujus triplex est ratio. Prima, quoniam proprie non possumus bonum velle creaturæ irrationali, quum non sit domina utendi bono, sed ordinetur ad rationalem creaturam. Secunda, quia amicitia fundatur in quadam communicatione vitæ, quæ non convenit homini secundum rationalem ac propriam perfectionem cum irrationalibus. Tertia, quia caritas fundatur, ut dictum est, in communicatione æternæ C beatitudinis, ad quam irrationalia nullum ordinem sortiuntur.

ARTICULUS LX.

1. *Quemadmodum ex caritate diligere debeamus nos ipsos.* 2. *Quomodo proprium corpus.* 3. *Quomodo peccatores.*

1. PORRO de caritate dupliciter loqui contingit. Uno modo, in communi, in quantum est amicitia quædam. Et sic D nemo proprie diligit se ipsum, quia amicitia unionem designat. Hominis autem ad se ipsum non est unio, sed unitas. Unde sicut de ipsis principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, videlicet intellectus ; sic nemo ad se habet amicitiam, sed aliquid majus. Ait enim Philosophus nono Ethicorum, quod amicitia ad alterum oritur ex amore qui est ad se ipsum. Secundo, de caritate loqui possumus secundum propriam rationem ipsius, videlicet prout est amicitia hominis principaliter ad Deum, et ex consequenti ad ea quæ ordinantur ad Deum : inter quæ est etiam ipse homo qui diligit. Ideoque qui Deum amat, se quoque in ordine ad Deum amat.

2. Denique, quia corpus nostrum secundum propriam naturam consideratum, est instrumentum animæ, quo anima uti potest ad Dei honorem et per ipsum Deo servire ; ideo etiam corpus nostrum ex caritate diligere possumus. Infectionem autem culpæ corruptionemque pœnæ corporis nostri, non diligere, sed odire debemus, quia per hæc elongamur a Deo. Unde Apostolus : Quis, inquit, liberabit *Rom.* VII, 24. me de corpore mortis hujus?

3. Insuper, peccatores diligere debemus secundum eorum naturam, per quam Deo assimilantur, et beatitudinis capaces consistunt. Secundum culpam vero, qua Deo adversantur, odiendi sunt, etiam parentes atque propinqui. Sed isto modo eos odire, est ipsos vere diligere : et hoc est perfectum odium, quod veræ et divinæ caritati contrarium non est, de quo Propheta ait : Perfecto odio oderam illos. Nam *Ps* CXXXVIII, 22. ejusdem rationis est malum alicujus odire, et bonum ipsius amare. Verumtamen opera caritatis quibus corrigi possint, peccatoribus subtrahenda non sunt, nisi in obstinatam et insanabilem malitiam incidant. Nam et Aristoteles nono Ethicorum testatur, quod amicis peccantibus beneficia subtrahi non debent, quamdiu habetur spes de sanatione ipsorum. — Porro imprecationes sacræ Scripturæ, quæ peccatoribus mala optare videntur, ut est, Convertantur peccatores in infernum, et *Ps.* IX, 18. similes, tripliciter possunt exponi. Uno modo, per modum prænuntiationis, ut sit sensus : Convertantur, id est convertentur. Secundo, per modum optationis, non tamen quoad pœnam hominis, sed quoad justitiam punientis, quia nec Deus lætatur *Sap.* I, 13. in perditione impiorum, sed in sua justitia. Tertio, ut desiderium referatur ad culpæ remotionem, non autem ad pœnam,

videlicet ut peccata destruantur, homines vero remaneant. Denique, sicut in viris justis laudabile est ut cum peccatoribus conversentur, quatenus eos corrigant ; sic infirmis periculosa est conversatio talis.

ARTICULUS LXI.

1. *An peccatores se ipsos diligant.* 2. *Quod inimici sint ex caritate diligendi.* 3. *An necesse sit eis signa amicitiæ exhiberi.*

1. EST autem quidam amor universis communis : nam omnes homines naturali amore amant se ipsos, in quantum amant propriam conservationem ; et hic amor nascitur ex cognitione, quia quis diligit se secundum id quod putat se esse. Sed aliqui æstimant se id quod principaliter sunt, utpote secundum intellectualem naturam, quæ secundum Apostolum dicitur homo interior. Aliqui vero, videlicet mali, æstimant principale suæ substantiæ esse sensitivam naturam : et isti non vere, sed carnaliter tantum se diligunt, quia nec veraciter se agnoscunt. Primi autem vere se diligunt, quoniam se vere cognoscunt : et hoc Aristoteles nono Ethicorum ostendit per quinque, quæ amicitiæ competunt : quorum primum est, quod amicus vult amicum suum esse ; secundo, vult ei bona ; tertio, cooperatur ad hoc ; quarto, delectabiliter convivit eidem ; quinto, concordat amico, in eisdem delectando secum et contristando. Hæc autem bonis se mutuo amantibus, non autem malis, conveniunt. Volunt enim boni sibi invicem vera ac spiritualia bona, et eadem sibi impendunt ; mali autem non juvant se mutuo in veris bonis, sed est ipsis amor privatus, de quo Augustinus quartodecimo de Civitate Dei ait, quod civitatem Babylonis constituit, et usque ad Dei contemptum perducit.

2. Præterea de inimico tripliciter loqui possumus. Primo, secundum quod inimicus est. Et sic non debemus inimicum diligere, quia hoc esset malum ejus amare : quod caritati repugnat. Imo displicere A nobis debet, quod inimicatur nobis. Secundo, consideratur inimicus quantum ad naturam, per quam Dei imago est, sed tamen in universali, in quantum est homo. Et ita dilectio inimici est de necessitate salutis, quia ab illa generali dilectione qua Deum proximumque diligere jubemur, excludi non debet. Tertio, considerari potest inimicus ut est singularis persona. Et tunc inimicorum dilectio non est absolute de necessitate salutis : quia non obligamur in speciali motum dilectionis ad inimicum B habere, imo nec ad alios, quoniam hoc impossibile est ut quis singulos sigillatim amet. Est tamen dilectio inimici necessaria quoad præparationem animi, ut scilicet homo præparatus sit animo subvenire inimico, si articulus necessitatis occurreret. Sed sine necessitate hanc dilectionem impendere et subvenire, ad perfectionem pertinet, non ad necessitatem. Nam dum Deum aliquis perfectissime diligit, tunc omnes homines tanto amplius amat, quo Deum plus diligit. Et per hæc patet quo- C modo intelligi debeat quod in Enchiridio asserit Augustinus : Hoc (inquiens) tam magnum bonum, ut est inimicos diligere, non est tantæ multitudinis, quantum credimus exaudiri in oratione qua dicitur : Dimitte nobis debita nostra.

3. Præterea innotescit ex his, quando et quomodo necessarium sit inimicis signa seu effectum dilectionis impendere. Signa enim atque effectus amoris ex interiori dilectione procedunt, et proportionantur eidem. Ideo, sicut tenemur inimicos dili- D gere in communi de necessitate, in speciali vero, secundum præparationem cordis ; sic quoque communia beneficia et signa dilectionis eis subtrahere nefas est : ut sunt ea quæ exhibentur proximis in communi, videlicet quum aliquis orat pro cunctis fidelibus, aut communitati aliquid præstat. Si talia subtraherentur inimicis, signum esset livoris atque vindictæ. Contra quod Moyses dicit : Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ civium tuorum. *Lev.* xix, 18. Alia autem sunt specialia caritatis

signa, quæ alicui specialiter impenduntur. Et talia inimicis offerre non est de necessitate præcepti, nisi secundum animi præparationem, puta, si necessitatis articulus se offerret. Alias talia exhibere, perfectionis exsistit : qua quis studet non
Rom. XII, 21. solum non vinci a malo, quod necessitatis est ; sed insuper vincere malum in bono, satagens inimicum beneficiis ad suum amorem inducere : quod utique ad perfectionis cumulum pertinet. Ait enim Glos-
Matth. v, 44. sa super illud Matthæi quinto, Benefacite his qui vos oderunt, quod inimicis benefacere, est cumulus perfectionis.

ARTICULUS LXII.

1. *Utrum angeli sint diligendi.* 2. *An dæmones sint ex caritate diligendi.* 3. *De numero diligendorum.*

1. QUEMADMODUM præinductum est, vera caritas in communicatione æternæ beatitudinis fundatur. Quum ergo homines ad angelicam felicitatem ordinentur
Ibid. XXII, 30. (erunt enim sicut angeli Dei), constat quod angelos quoque ex caritate teneamur diligere, sicut in libro de Doctrina christiana Augustinus fatetur. Denique, dilectio angelorum reducitur ad dilectionem proximorum. Quamvis enim homo et angelus non conveniant in natura specifica, conveniunt tamen in uno fine, etiam in gratia ; et homo nunc aliquo modo angelicam conversationem habere potest, quam postea perfecte habebit.

2. Præterea, quoniam naturam iniquorum tenemur diligere et culpam odire ; ideo dæmones non sunt ex caritate diligendi, quia in nomine dæmonis peccatum includitur. Si autem nominentur nomine aliquo, in quo non includitur culpa, tunc sunt diligendi : non sicut intellectuales substantiæ beatitudinis susceptivæ, ad quas proprie habemus amicitiam : non enim possumus eis bonum tale velle, quum sint in æternum damnati per divinam justitiam, quam per caritatem approbare tenemur. Sunt tamen diligendi, sicut irra-

A tionales creaturæ : in quantum volumus eos conservari in bonum alterius, videlicet in gloriam divinam. Naturalia eorum sunt bona, et justitia Dei relucet in ipsis.

3. Insuper advertendum, quod secundum Augustinum primo de Doctrina christiana, quatuor sunt ex caritate diligenda : unum, quod super nos est, utpote Deus ; alterum, quod nos sumus ; tertium, quod juxta nos est, scilicet proximus ; quartum, quod infra nos est, videlicet corpus. Etenim caritatis amicitia fundatur in communi-
B catione beatitudinis : in beatitudine vero est unum beatitudinem influens, scilicet Deus ; aliud est beatitudinem directe participans, puta homo et angelus ; tertium est beatitudinis quamdam redundantiam ex influentia animæ sortiens, et est corpus humanum. Id autem quod beatitudinem directe participat, potest diligibile duplici ratione consistere : Vel quia est unum nobiscum : et ita homo amat se ipsum. Vel quia est nobis in beatitudinis participatione consociatum : et ita diligi-
C tur proximus, in quo etiam intelligitur angelus. Sic igitur innotescit, quod diversa habitudo diligentis ad diligibile, facit diversam rationem diligibilitatis : et secundum hoc assignantur quatuor diligenda. Quamvis ergo homo diligens et proprium ejus corpus, sint duo diligibilia ; proximus tamen et corpus ejus sunt unum diligibile : nam homo diligit se quia directe beatitudinis capax est, corpus autem suum, quia beatitudinis redundantiam capere potest ; proximus vero et corpus ejus
D una dumtaxat ratione diliguntur, videlicet propter consociationem in beatitudinis participatione nobiscum.

ARTICULUS LXIII.

1. *De ordine caritatis.* 2. *Quod plus diligere debeamus Deum quam proximum.* 3. *Quod plus diligere debeamus Deum quam nos ipsos.*

1. SECUNDUM præhabita, caritas tendit Quæstio 26.
in Deum sicut in primum beatitudinis causale principium. Sed ubicumque

est aliquod principium, necesse est esse A aliquem ordinem. Ordo autem includit prius et posterius. In his ergo quæ caritate amantur, est ordo servandus, et dilectio ordinate impendenda, quemadmodum Canticorum secundo scribitur : Ordinavit in me caritatem. *Cant.* II, 4.

2. Denique, quum amicitia caritatis in beatitudinis communicatione fundetur, eamque respiciat; ideo sicut Deus est essentialiter et eminenter beatitudinem habens, et omnis felicitatis principium; sic est primo et maxime diligendus. — Sciendum vero, quod dupliciter dicitur aliquid causa dilectionis. Primo, quia est ratio diligendi : et sic bonum est causa amandi. Secundo, quia est via ad diligendum : et ita visio est diligendi causa : nam per eam ad amandum perducimur. Et quoad hoc secundum, primo diligendus est proximus : non quod sit magis diligendus quam Deus, sed quia primo occurrit nobis ad diligendum, quum sit magis visibilis et notus quam Deus. Et ob id dicit Joannes : Qui non diligit fratrem suum quem videt, C Deum quem non videt, quomodo potest diligere? I *Joann.* IV, 20.

3. Præterea amore naturali, qui in communicatione naturalium donorum fundatur, homo in suæ integritate naturæ consideratus, plus diligit Deum quam se ipsum; et non solum homo, sed etiam quælibet creatura suo modo plus amat vel appetit Deum quam se ipsam, vel intellectuali vel rationali vel animali, vel naturali saltem amore. Nam quælibet pars plus amat naturaliter bonum commune totius, quam D bonum particulare ac proprium : quod ex operatione partis ostenditur. At vero in virtutibus quoque politicis cernimus, quod cives pro bono communi seu principis, propriarum rerum et personarum incurrunt pericula. Deus autem est primum omnium universaleque bonum, sine quo nihil esse vel persistere potest. Si ergo naturali amore Deus summe amatur, tunc multo amplius caritate amicitiæ, quæ in communicatione donorum gratuitorum fundatur. Hoc verum est. Plus ergo amare debemus Deum quam nosmetipsos. Ideoque, quod Aristoteles nono Ethicorum ait, amicitiam ad alium oriri de amore ad se ipsum, intelligi debet de amicitia rei quæ habet bonitatem non essentialiter et secundum plenitudinem, sicut Deus, sed per participationem, ut creaturæ; itemque de amicabilibus in quibus est bonum secundum particularem modum, et non de his in quibus est ratio boni secundum quamdam communitatem et rationem totius.

B

ARTICULUS LXIV.

1. *Utrum homo magis se ipsum diligere debeat quam proximum.* 2. *An impensius proximum quam corpus proprium.* 3. *An etiam plus unum proximum quam alium.*

1. MAGIS autem diligere debet homo se ipsum, quam aliquem alium post Deum. Nam secundum præostensa, Deus diligitur tanquam principium boni, in quo caritatis dilectio est fundata; et se ipsum diligit homo in quantum istius boni est particeps; proximum vero, ratione consociationis in participatione boni divini. Consociatio autem in unione fundatur. Unde sicut unitas prior et potior est unione; sic dilectio ad se ipsum major esse debet dilectione ad alium. Nam dilectio ad se ipsum est exemplar dilectionis ad alium. Scriptum est enim : Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Sed exemplar principalius est exemplato. *Matth.* XXII, 39. Itaque, quamvis proximus sit quandoque melior ac Deo propinquior quam homo qui diligit, non tamen ob hoc amplius diligi debet. Nam dilectio, sicut et quælibet actio, non solum habet quantitatem ex parte objecti, sed etiam ex parte subjecti. Nullus autem est tam propinquus amanti, ut ipse sibi. Et signum horum est, quod homo non debet subire malum animæ, sive peccatum, propter proximum : quamvis temporalium rerum pericula, imo et proprii corporis, incurrere debeat propter spirituale

proximi bonum. Semper tamen bonum commune est magis amabile unicuique, I Cor. XIII, 5. quam proprium bonum. Nam caritas non quærit quæ sua sunt, quoniam bonum commune proprio bono præponit, secundum Augustinum.

2. Denique, quum proximus ratione animæ sit directe essentialis beatitudinis, quæ est Dei fruitio, particeps, corpus vero per solam redundantiam ab anima; ideo magis debemus diligere proximum quam corpus proprium. Non tamen tenetur homo corpus suum exponere mortis periculo B propter proximum, nisi quum imminet ei cura salutis pro proximo. Quod si quis ultro se sponte pro ipso exponat, hoc perfectionis est, non necessitatis.

3. Præterea, sicut in naturalibus inclinatio naturalis inest secundum convenientiam actionis et motus cujuslibet rei, ut in terra est major inclinatio gravitatis ad locum deorsum, quam in aqua, quoniam competit terræ esse sub aqua; sic in inclinatione gratiæ ex caritate procedente, oportet ut ipsa interior caritatis affe- C ctio proportionetur exterioribus signis atque effectibus caritatis. Unde, sicut uni sunt magis impendenda caritatis beneficia quam alteri; sic est unus alio amplius interiori affectu amandus. Rursus, quia quantitas dilectionis pensatur ex propinquitate ad Deum et proximum; ideo secundum quod unus est Deo vel ipsi amanti magis propinquus, sic magis est diligendus.

ARTICULUS LXV.

Quis magis diligendus sit : 1. Melior vel conjunctior. 2. Secundum carnem affines vel aliunde conjuncti. 3. Pater vel filius. 4. Pater vel mater.

1. UT dictum est, actus proportionatur objecto et agenti; et ex objecto habet speciem, ex virtute vero agentis intensionem vel remissionem : quemadmodum motus specificatur a termino ad A quem, velocitatem autem habet secundum dispositionem moventis. Conformiter dilectio speciem habet a suo objecto, quod est Deus; sed intensionem sui actus habet ex dispositione amantis. Meliores ergo sunt magis diligendi, quantum ad speciem dilectionis. Sunt enim variæ species dilectionis, secundum diversa bona quæ alicui volumus. Melioribus autem velle debemus majus bonum, videlicet ampliorem divinæ bonitatis participationem seu felicitatem. Hoc namque caritas exigit, ut velit homo divinam justitiam conservari, quæ melioribus majorem gratiam tribuit. Porro ex parte diligentis, majori affectu, seu cum magis intenso amoris actu diligimus propinquiores, quia affectuosius optamus eis id bonum quod eis optamus, quam melioribus majus bonum. Denique propinquiores pluribus modis diligimus quam meliores, secundum quod in pluribus cum eis communicamus : amicitia nempe in communicatione fundatur. Adhuc autem, caritas quæ in communicatione divina fundatur, omnibus aliis amicitiis bonis imperat. Et sic, sive diligatur aliquis quia consanguineus, vel quia concivis, aut sodalis, omnes istæ amicitiæ in Deum ordinari possunt : et per consequens propinqui intensius diliguntur.

2. Amplius autem, caritas nos Deo conformat, non ut semper velimus quæ Deus vult, sed secundum proportionem : quatenus sicut Deus diligit quod ei convenit, sic homo se habeat ad id quod suum est. Ex his elucescit, quod secundum car- D nalem originem propinqui sunt maxime diligendi, quia cum illis est nobis major communio : diversorum enim dilectio est mensuranda secundum conjunctionem diversam, ut unusquisque in eo potissime diligatur, quod pertinet ad conjunctionem illam propter quam diligitur. Unde consanguineos plus diligere decet in his quæ spectant ad bona naturæ et ad necessaria vitæ; concives autem, in his quæ pertinent ad conversationem civilem; commilitones vero, in bellicis rebus. In his

autem communicationibus et conjunctio- A nibus potissima est, quæ est secundum carnalem propaginem : est enim prior et immobilior, quia est secundum substantiam rei. Aliæ vero accidentales et delebiles exstant. Ideo consanguineorum amicitia stabilior est. Aliæ tamen possunt esse majores secundum quid, videlicet in eo quod singulis proprium est. Unde in Proverbiis scribitur : Vir amicabilis ad societatem, magis est amicus quam frater. *Prov.* xviii, 24. Nam quia talis amicitia ex propria libertate contrahitur, ideo in agendis præponderat. B Sic quoque Ambrosius, in primo de Officiis dicit, se non minus diligere quos in Evangelio genuit, quam si carnaliter eos genuisset. Nam talibus in instructione morum et bonis gratiæ, maxime providere debet pater spiritualis.

3. Præterea gradus dilectionis ex duobus pensatur. Primo ex parte objecti : et sic quod est magis bonum, est magis amandum. Et quoad hoc, plus diligere debet homo patrem suum quam filium : quia pater habet rationem principii et C causæ, filius autem rationem effectus. Secundo, ex parte subjecti diligentis : et ita quod est magis conjunctum, magis diligitur. Et sic magis diligit homo filium quam patrem, secundum Philosophum octavo Ethicorum : primo, quoniam parentes diligunt filios tanquam aliquid sui, quia filius de substantia parentum est genitus, pater vero non est aliquid filii ; secundo, quia parentes certius sciunt de filiis quod sui sint, quam econtra ; tertio, quia filius est parenti propinquior, quum D sit pars ejus ; quarto, quia parentes diutius amaverunt quam filii : amor autem tanto est fortior quanto diuturnior, juxta illud Ecclesiastici : Non derelinquas amicum antiquum ; novus enim non erit similis ei. *Eccli.* ix, 14. At vero, quoniam pater habet rationem principii, ideo filius debet parentibus honorem et reverentiam exhibere. Parentes vero filiis providere habent, quia filius habet rationem effectus : effectum autem convenit recipere influentiam a suo principio. Ideoque Apostolus : Non debent (inquit) filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. *II Cor.* xii, 14. Unde, secundum Aristotelem octavo Ethicorum, parentes naturaliter plus diligunt filios, quam diligantur ab eis. Veruntamen, in necessitatis articulo obligatur filius maxime providere parentibus, propter beneficia sibi impensa.

4. Præterea pater in quantum pater, per se loquendo, magis diligendus est quam mater secundum quod mater : quamvis aliunde propter speciales rationes vel virtutes, oppositum sæpe contingere possit. Pater quippe et mater amantur ut principia quædam naturalis originis. Sed pater habet excellentiorem rationem principii in generatione quam mater : habet namque se per modum activi principii, mater autem per modum patientis. Et quamvis ipsa materiam ministret informem ; tamen in semine patris est virtus formativa : et ita pater magis disponit ad formæ substantialis susceptionem quam mater.

ARTICULUS LXVI.

1. *Quem magis diligere debeat homo : Parentem vel uxorem.* 2. *Benefactorem vel beneficiatum.* 3. *An ordo caritatis in patria perseveret.*

1. AMPLIUS autem, quum parentes habeant rationem principii respectu filiorum, ideo magis diligendi sunt quam uxor, ex parte objecti amoris, quod est bonum. Sed quoniam uxor magis copulatur viro quam parentes (sunt enim una caro) ; *Matth.* xix, 6. ideo secundum rationem conjunctionis, quæ causat gradum dilectionis ex parte diligentis, uxor magis diligitur. Tamen licet homo propter uxorem parentes relinquat quoad cohabitationem carnalemque copulam, in quibusdam tamen magis debet homo adsistere parentibus quam uxori.

2. Præterea, quia benefactor habet rationem principii respectu ejus cui bene-

fecit, et quamdam dignitatem super beneficia recipientem; ideo attendendo gradum dilectionis ex parte objecti seu boni, magis amare debet homo benefactorem quam beneficiatum. Pensando autem gradum dilectionis ratione conjunctionis, seu ex parte subjecti, magis diligendus videtur beneficiatus, ut nono Ethicorum habetur. Cujus assignat Philosophus quatuor rationes : Primo, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Secundo, quia benefactor videt in beneficiato propriam quamdam perfectionem, videlicet rationem boni honesti; beneficiatus autem in benefactore non respicit nisi bonum utile suum. Tertio, quia ad amantem pertinet agere circa dilectum : quod benefactori maxime convenit. Quarto, quoniam difficilius est bona impendere quam recipere : ea autem in quibus magis conamur, magis diligimus; quæ vero de facili veniunt, quasi contemnimus. Verumtamen, quidam sunt benefactores, videlicet Deus et pater, quos præ omnibus beneficiatis oportet magis diligere.

3. Denique palam est ordinem caritatis remanere in patria, quoad hoc ut Deus super omnia diligatur. Sed de ordine caritatis quantum ad se ipsum, distinguendum est. Nam, secundum præostensa, gradus dilectionis attenditur: primo, secundum differentiam boni quod quis optat amato : secundo, ex parte intensionis ipsius dilectionis. In patria itaque plus diliget homo meliores quam se ipsum, quia per caritatem majus bonum eis volet, secundum quod Dei justitia exigit. Minus autem bonos minus amabit : tunc quippe cessabit potestas merendi, et ob id non optabit minus bono majus bonum : quod tamen nunc fieri potest, secundum præhabita. Quantum vero ad secundum, plus diliget homo se ipsum quam proximum, etiam meliorem, quia dilectionis intensio pensatur ex parte subjecti amantis : et sic sicut homo est sibi conjunctior quam alteri, sic intensius vult sibi bonum quod competit sibi. Denique ad hoc datur

A unicuique caritas a Deo, ut primo propriam mentem ordinet in Deum, secundario autem, ordinem aliorum ad Deum velit, et pro posse efficiat. — Porro, considerando ordinem proximorum ad invicem, sic in patria ille simpliciter magis amabitur, qui Deo propinquior est et melior. Nam totus ordo dilectionis in patria, est secundum comparationem Beatorum ad Deum. Tunc quoque cessabit necessitudo vitæ præsentis, et provisio, propter quæ propinquiores nunc magis amantur,
B et ampliora beneficia dilectionis exigunt. Nihilo minus propinquiores in patria pluribus de causis diligentur, quoniam honestæ causæ amicitiæ non tollentur, eo quod gratia naturalia non auferat, sed perficiat. Sed his omnibus incomparabiliter præferetur ratio dilectionis quæ provenit ex propinquitate ad Deum.

ARTICULUS LXVII.

1. Utrum sit caritati magis proprium, ama-
C *re vel amari. 2. An amare sit idem quod benevolentia. 3. Quod Deus sit propter se ipsum amandus. 4. Utrum in hac vita possit immediate amari.*

1. CARITAS denique quum sit quædam virtus, ex propria natura inclinationem habet ad proprium actum. Amare autem non est actus caritatis ejus qui amatur, sed amantis. Ideoque amare convenit caritati, in quantum est caritas ; amari vero, secundum communem ratio- Quæstio 27.
D nem boni, prout aliquis ad bonum tale movetur, quia est bonum quoddam. Unde magis caritati convenit amare quam amari, ut octavo Ethicorum habetur. Cujus duplex est signum. Primum : nam amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam quod amantur. Secundum : quia matres, quæ maxime amant, potius quærunt amare quam amari : sicut illæ non quærunt amari, quæ filios suos committunt nutrici, ut Philosophus asserit. Qui etiam dicit, quod plures volunt amari quam

amare, et idcirco multi fiunt adulatores : A homines enim volunt amari, in quantum volunt honorari. Nam sicut honor exhibetur in testimonium virtutis; sic homo amatur propter bonum quod in ipso putatur, et ex hoc consequenter honoratur.

2. Præterea, secundum Philosophum nono Ethicorum, benevolentia est simplex actus voluntatis, quo bonum alicui volumus. Et differt ab actuali amore appetitus sensitivi, quia ille est passio, et cum impetu quodam inclinat in suum objectum. Passio quoque amoris non su- B bito generatur in aliquo, sed ex assidua impressione rei dilectæ in amantem. Benevolentia autem ex solo rationis judicio oritur. Et interdum subito generatur: quemadmodum videns homo pugilem, quandoque repente appetit ei triumphum. Sed amor per consuetudinem inest et gignitur. Distinguitur insuper benevolentia ab actu amoris intellectivi, qui in voluntate consistit : nam talis actus unionem importat amantis atque dilecti : sic quod amans reputat amatum tanquam C unum secum, vel pertinentem ad se. Benevolentia autem est simplex motus non designans unionem hujusmodi. Propter quod ait Philosophus nono Ethicorum, quod benevolentia non est amicitia neque amatio, sed principium ejus: dilectio namque includit benevolentiam, et addit unionem. Et quoad hoc, secundo Rhetoricæ Aristoteles dicit, quod amare est alicui bonum velle : quod ad benevolentiam pertinet.

3. Præterea, quum dicitur aliquid ama- D bile propter aliud, *propter* habitudinem causæ designat. Est autem quadruplex causa, videlicet efficiens, finalis, formalis, et materialis. Et secundum unamquamque potest aliquid esse amabile. Deus autem non potest esse amandus propter causam formalem, finalem aut efficientem, quum ipse sit omnium primum principium, tam formale seu exemplare, quam finale et effectivum. Potest tamen dici amandus propter causam materialem, id est materialem dispositionem, in quantum per effectus ipsius, utpote beneficia vel promissa, vel minas Dei, ad ejus amorem disponimur atque inducimur : quamvis postquam amare incepimus, non jam propter sua beneficia ipsum diligamus, sed propter propriam suæ bonitatis virtutem, per quam ipse nos prior dilexit. Unde Augustinus in libro de Catechizandis rudibus adstruit, quod nulla est major provocatio ad dilectionem, quam prævenire amando.

4. Amplius, intueri oportet quod cognitio fertur in agnitum, secundum quod illud est in ipso cognoscente. Deum autem in hac vita cognoscere non valemus nisi per res creatas, quæ divinam naturam in se ipsa non plene repræsentant. Appetitus vero fertur in rem volitam, secundum quod res est in semetipsa. Ideoque caritas etiam in via movetur immediate in ipsum Deum. Nam ubi cognitio sistit, ibi dilectio incipit. Sed Deum in præsenti vita immediate videre aut noscere nequaquam possumus, quoniam non inest menti per propriam speciem ; amor autem intrat, ubi cognitio foris stat.

ARTICULUS LXVIII.

1. *Quomodo Deus possit totaliter amari.* 2. *Qualiter divinæ dilectionis non sit aliquis modus.* 3. *Utrum sit magis meritorium, diligere inimicum vel amicum.* 4. *Utrum etiam magis sit meritorium, amare Deum vel proximum.*

1. EX quo dilectio inter amantem atque amatum, medium quoddam est uniens unum cum alio, quum quæritur an Deus possit amari totaliter, primo potest ista totalitas referri ad Deum : et sic Deus totaliter diligi debet, quia quidquid ad eum pertinet, amabile est. Secundo, intelligi potest totalitas ex parte amantis : et tunc quoque Deus totaliter est amandus, quia rationalis creatura totis viribus suis Deum diligere habet. Tertio, accipi-

tur totalitas secundum comparationem diligentis ad dilectum, ut sit sensus : an Deus tantum possit amari quantum exstat amabilis. Et ita quum Deus sit infinita bonitas, in infinitum diligibilis est, nec ab alio quam a se ipso hoc modo totaliter diligi potest.

2. Præterea, secundum Augustinum, modus est quem unicuique propria mensura præfigit. Determinatio autem mensuræ, quam modus significat, diversimode est in ipsa mensura et in mensuratis. In mensura namque invenitur essentialiter et per se, eo quod mensura secundum se ipsam determinet et modificet mensurata. In mensuratis vero est secundum quod mensuram attingunt. In mensura ergo nihil immodificatum accipi potest. Porro in agibilibus et appetibilibus mensura est finis : nam in talibus oportet propriam rationem ex fine accipere, secundum Philosophum secundo Physicorum. Unde finis secundum se ipsum habet modum ; ordinata vero ad finem, in quantum fini proportionantur. Propter quod, secundum Aristotelem primo Politicorum, appetitus finis in omnibus artibus est sine modo et termino. Medicus namque sanitatem efficit quantumcumque bonam potest. Mediorum autem ad finem est terminus. Quum ergo dilectio Dei sit omnium humanarum actionum affectionumque finis, non est in ea modus sic quod in ea possit esse excessus, sicut in mensuratis contingit. Sed est in ea modus secundum quod in ipsa mensura modus quidem exsistit : non quod in ea possit esse minus et plus ; sed quanto magis habetur, tanto est melius. Et ita in dilectione est modus, quia quo Deus magis amatur, tanto perfectior exstat dilectio.

3. Advertendum est insuper, quod quum dilectio referri possit ad ipsum diligentem, vel ad Deum, qui est ratio diligendi proximum, dilectio amici præeminet dilectioni inimici, ex parte subjecti amantis : quia amicus est melior atque conjunctior, et per consequens est materia dilectioni aptior. Unde actus dilectionis super eam transiens melior est, oppositumque ipsius deterius. Est enim majus peccatum odire amicum, quam inimicum. Quantum vero ad id quod est ratio proximum diligendi, videlicet Deus, dilectio inimici præeminet dilectioni amici. Primo, quia hujus dilectionis solum Deus est causa ; amicus vero ob alias causas diligi potest. Secundo : nam ex inimici amore ostenditur dilectio Dei fortior esse in homine, eo quod propter eam homo tam difficilia impleat, quod etiam inimicum diligit : sicut calor ignis tanto est amplior, quanto in remotiorem materiam agere valet. Nihilo minus dilectio amici secundum se est ferventior et melior et meritoria magis. Ad rationem nempe virtutis et meriti plus facit bonum quam difficile. Propter quod licet inimici dilectio sit difficilior, non tamen oportet ut melior ac magis meritoria sit. Si autem amicus diligatur ea tantum ratione quia amicus, et non propter Deum, tunc inimici dilectio præponderat. Et ergo Matthæi quinto habetur : Si eos diligitis qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Signum quoque hujus, quod amicus propter se et non ob Deum amatur, est quando sic amicus diligitur, ut inimicus odio sit. *Matth.* v, 46.

4. Denique, quum id quod melius est magis meritorium sit : si consideretur dilectio proximi seorsum, palam est quod magis meritorium sit diligere Deum quam proximum. Si vero sumatur dilectio proximi in quantum includit dilectionem Dei, et Dei dilectio secundum se accipiatur ; tunc dilectio proximi habet se ad dilectionem Dei sicut perfectum ad imperfectum, quoniam perfecta Dei dilectio se semper extendit ad proximos. Et sic dilectio proximi magis meritoria esset. Quod igitur ait Apostolus, Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis, non debet intelligi quod plus fratres quam Deum dilexit, vel quod simpliciter a Deo separari maluisset. Sed quia plus Deum quam se ipsum dilexit, volebat ad tem- *Rom.* ix, 3.

pus carere Dei fruitione, quod pertinet ad dilectionem sui : quatenus honorem Dei procuraret in aliis, quod pertinet ad dilectionem Dei. Et ita exponit Chrysostomus libro de Compunctione.

ARTICULUS LXIX.

1. *Utrum gaudium sit caritatis effectus.* 2. *An compatiatur secum tristitiam.* 3. *Quomodo etiam possit esse plenum.* 4. *Utrum sit virtus.*

QUÆSTIO 28. 1. PRÆTEREA ex amore oriuntur gaudium et tristitia. Nam sicut ex præsentia boni amati, vel ex hoc quod ipsi quem amamus proprium bonum inest et ei bene succedit, nascitur gaudium in amante; sic per oppositum modum ex amore procedit tristitia ex absentia vel adversitate dilecti. Amor autem Dei caritas dicitur, et ex hoc quod Deus amatur, manet in amante per nobilissimum effectum, quemadmodum scriptum est : Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. (I *Joann.* IV, 16.) Unde spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex Dei caritate causatur. Spirituale igitur gaudium de Deo dupliciter potest haberi. Primo, secundum quod bonitas Dei in se ipsa consideratur : et hoc est perfectius gaudium, ad amorem benevolentiæ pertinens. Secundo, in quantum bonitas divina participatur aut participari potest a nobis. Et tale gaudium potest etiam nasci ex spe, prout fruitionem Dei speramus, quemadmodum Apostolus dicit : Spe gaudentes. (*Rom.* XII, 12.)

2. Denique gaudium quod ex caritate divina procedit, secundum quod Deus propter se ipsum pure diligitur, admixtionem tristitiæ non habet : sicut nec bonitas Dei malum habet admixtum. Unde Apostolus : Gaudete (inquit) in Domino semper. (*Philipp.* IV, 4.) Gaudium autem secundo modo ex caritate vel etiam ex spe procedens, admixtionem tristitiæ habere potest, propter ea quæ participationem seu fruitionem Dei a nobis impediunt, vel a proximis nostris. Sic A nempe et luctus ex caritate descendit : quia sicut de participatione boni quis gaudet, sic de absentia vel impedimentis ipsius tristatur, sicut in Psalmo cantatur : Heu mihi! quia incolatus meus, etc. (*Ps.* CXIX, 5.)

3. Insuper advertendum, quod gaudium dicitur plenum, vel ex parte ejus de cujus bonitate quis gaudet, vel ex parte gaudentis. Dum ergo bonitas perfectionis divinæ sit infinita, dignum est ut de ea infinitum gaudium habeatur. Et ita solius Dei gaudium plenum est : nam ejus B gaudium vere et intensive est immensum. O beatissime et voluptuosissime Deus! Ex parte autem gaudentis gaudium plenum est, quando desiderium perfecte satiatur et contentatur. Sicut enim se habet quies ad motum, ita se habet gaudium ad desiderium. Sic autem gaudium nostrum plenum erit in patria. Nunc autem semper crescere possumus atque proficere in omnibus bonis; in beatitudine vero patriæ unusquisque attingit terminum sibi a divina prædestinatione præstitutum, itemque C præfixum : et ergo nihil ultra appeti valet.

4. Amplius autem, considerandum quod ex una virtute possunt procedere plures actus ordinati rationis ejusdem. Et quia unus non oritur a virtute nisi per alium, ideo ipsa virtus definitur et denominatur ab actu qui primo de ipsa emanat. Amor autem est prima affectio appetitivæ potentiæ, ex quo desiderium gaudiumque procedunt. Et ergo idem est habitus virtutis inclinans appetitum ad diligendum D bonum, et ad desiderandum amatum, atque ad gaudendum de bono. Et quoniam horum actuum prior est dilectio; ideo a dilectione, non autem a desiderio vel gaudio, virtus ista vocatur quæ caritas dicitur. Unde gaudium non est virtus a caritate distincta, sed ejus effectus et actus est. Propter quod inter fructus ab Apostolo ponitur ad Galatas quinto. (*Galat.* V, 22.) Tristitia demum quæ gaudio opponitur et vitium est, oritur ex inordinato sui ipsius amore : qui amor non est spe-

ciale vitium, sed generalis radix omnium vitiorum. A

ARTICULUS LXX.

1. *An pax sit concordia.* 2. *An omnia appetant pacem.* 3. *Utrum sit effectus caritatis.* 4. *Utrum sit virtus.*

Quæstio 29. 1. CONCORDIA denique est semper ad alterum, utpote diversorum cordium in idem consensus. Pax vero concordiam includit in sua ratione, et aliquid addit. B Potest enim cor hominis in diversa tendere dupliciter. Primo, secundum diversas vires appetitivas, quarum una alteri contrariatur, quemadmodum appetitus sensitivus voluntati sæpe repugnat. Secundo, quando una et eadem appetitiva potentia tendit in diversa quæ simul assequi nequit, et ex hoc rebellionem incurrit. Horum itaque contrariorum motuum unio, est de ratione pacis. Nam quamdiu appetitui aliquid deest quod appetit, quamvis aliqua appetibilia habeat, C pacem tamen perfectam non habet. Sed unio hæc non est de ratione concordiæ, quia concordia importat unionem appetitus diversorum appetentium. Pax vero ultra unionem hanc importat etiam unionem appetituum unius appetentis. Quod autem Augustinus ait, Pax est ordinata concordia, dicit de pace quæ est unius hominis ad alium. Dicit quoque, quod pax est tranquillitas ordinis : quæ tranquillitas consistit in hoc quod in eodem homine omnes motus appetitivi conquiescunt. D Patet igitur, quod ubicumque est pax, illic est concordia, sed non econtra. Unde in solis bonis est pax, sicut scriptum est :
Is. XLVIII, 22. Non est pax impiis. Concordia vero in malis esse potest. Unde propter duplicem unionem quæ ad pacem requiritur, scilicet ad se ipsum et ad alium, duplex dissensio paci opponitur : una quoad se ipsum, alia quoad alterum. Concordiæ vero opponitur tantum secunda dissensio.

2. Præterea, sicut aliquis appetit assequi bonum optatum, sic etiam appetit impedimenta talis assecutionis auferri. Potest vero aliquis impediri ab adeptione boni desiderati per appetitum contrarium tam sui quam alterius : horum autem utrumque per pacem aufertur. Ideoque, sicut omnia appetunt sine impedimento tranquille adipisci quod cupiunt, sic omnia appetunt pacem secundum modum suæ naturæ proportionatum. Et hoc Dionysius asserit undecimo capitulo de Divinis nominibus. Est autem pax quædam, quæ non est vera pax, sed est solum de bono apparenti, in quo aliqui erronee affectum suum figunt. Et de illa dicit Christus : Non veni pacem mittere. Denique *Matth.* x, 34.
pax præsentis status imperfecta exsistit, quia multa adversa occurrunt ; in futuro autem perficietur, ubi sine impugnatione bonum possidebitur.

3. Quum ergo de ratione pacis sit duplex unio, ideo pax est proprie caritatis effectus : caritas enim est virtus unitiva. Et ergo per caritatem qua diligitur Deus, inest homini ordinatio sui ipsius ad Deum et propriorum appetituum adimpletio. Nam caritas agit ut omnia sua referat homo in Deum : et sic uterque hominis appetitus movetur ad unum. Aliam quoque unionem pacis, quæ est ad proximum, facit caritas proximi, quia per caritatem unus suum affectum alteri conformat. Amicorum quippe est unum velle et nolle, secundum Tullium. — Advertendum autem, quod secundum Philosophum nono Ethicorum, ad amicitiam non pertinet consensus in opinionibus, sed in conferentibus ad vitam, præsertimque in rebus magnis. Et ergo non repugnat paci, quod sancti doctores in opinionibus interdum dissentiunt : quoniam opiniones ad intellectum pertinent, pax autem ad voluntatem. Si etiam aliqui in principalibus bonis concordant, quamvis in aliquibus parvis circa illa discordent, non est contra pacem : talis enim dissensio ex diversitate opinionum procedit, prout unus æstimat aliquid pertinere ad illud

principale bonum, cujus alter oppositum putat. Ista tamen perfectæ paci, quæ erit in patria, contrariantur. — Est autem pax etiam effectus justitiæ : et hoc indirecte, in quantum removet prohibens. Unde in *Is.* XXXII, 17. Isaia scribitur : Erit opus justitiæ pax.

4. Ex his innotescit quod pax non est virtus, sed actus virtutis. Nam juxta ostensa, quum plures actus secundum eamdem rationem ab agente procedunt, non habent singulares proprias virtutes a quibus causentur, sed ordinate ex uno virtutis habitu oriuntur. Unde sicut gaudium, ita et pax est caritatis effectus. Et quoniam pax est actus virtutis perfectæ; pro- *Matth.* v, 9. pterea inter beatitudines collocatur : Beati *Galat.* v, 22. pacifici. Ponitur quoque inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spiritualem dulcedinem habens. Nunc igitur patet, quam convenienter undecimo capitulo de Divinis nominibus Dionysius dicat : Pax est hominum unitiva, et operativa consensus.

ARTICULUS LXXI.

1. *De motivo misericordiæ.* 2. *Quorum sit misereri.* 3. *Utrum misericordia sit virtus.* 4. *An sit maxima virtus.*

QUÆSTIO 30. 1. MISERICORDIA, secundum Augustinum nono de Civitate Dei, est alienæ miseriæ in corde nostro compassio, qua, si possumus, subvenimus. Miseria autem felicitati opponitur. Felix vero vocatur, qui habet quidquid vult et nihil mali vult ; contrario autem modo miser quis dicitur. Tripliciter demum volumus aliquid. Primo, appetitu naturali : et sic omnia volunt esse et vivere. Secundo, appetitu electivo. Tertio, volumus aliquid non in se neque aperte, sed in sua causa : sicut manducans nociva, vult infirmari. Motivum ergo ad misericordiam ex parte ejus cujus miseremur, est malum contrarium prædictis bonis. Primo nempe, miseremur alicui si ei contingant ea quæ

A naturaliter desiderata corrumpunt sive contristant : ut sunt morbus et mors. Secundo, amplius miseremur, quando mala sunt contra electionem voluntatis, quorum sæpe (secundum Philosophum) fortuna est causa : ut quum de illo alicui provenit malum, unde sperabatur bonum. Tertio, sunt maxime miserabilia seu misericordiam provocantia, ea quæ sunt contra totam hominis voluntatem : ut quum ei eveniunt mala qui semper bona sectatus est, utpote quæ quis indigne et sine me-

B rito patitur. — Denique, quamvis culpa in quantum culpa seu voluntaria non habet rationem miserendi, sed puniendi : tamen, quia culpa potest etiam esse pœna, secundum quod aliquid habet annexum voluntati peccantis contrarium ; ideo habere potest rationem miserabilis : sicque compatimur peccatoribus. Et quoniam misericordia est compassio alienæ miseriæ, ideo proprie non est alicujus ad se ipsum nisi secundum similitudinem, in quantum in eodem considerantur partes diversæ.

C Unde in Ecclesiastico dicitur : Miserere *Eccli.* XXX, 24. animæ tuæ placens Deo. De proprio autem malo habetur proprie dolor. Sed et de malo conjunctorum magis dolere quam compati dicimur, propter ampliorem propinquitatem ad nos.

2. Præterea, secundum Damascenum libro secundo, misericordia est species tristitiæ et dolor quidam. Tristitia vero ac dolor concipitur de proprio malo : ideoque in tantum aliquis de aliena miseria dolet atque compatitur, in quantum re-

D putat illam ut suam. Quod dupliciter accidit. Uno modo, ratione unionis in affectu : quod efficit amor. Unde, sicut amicus reputat amicum tanquam se ipsum, ideo de malo ejus dolet sicut de proprio. Alio modo, secundum unionem realem, quando videlicet aliorum malum propinquum est ut ad nos ab eis deveniat. Et ergo, secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ, homines miserentur sibi conjunctis atque similibus, quia ex horum passione conspecta, magis putant similia mala sibi ac-

cidere posse. Propter quod sapientes et senes sunt magis misericordes, quoniam pensant se posse mala incidere. Et est simile de formidolosis atque debilibus. Econtrario quidam reputant se adeo potentes et prosperos, quasi nihil mali eis accidere queat : et isti non sunt misericordes. Et ideo superbi, et qui pauperes spernunt, immisericordes sunt. Illi denique qui sunt in maximis malis, vel omnino perierunt seu nimis formidant, non miserentur : quoniam non timent se majora mala posse incidere; vel tantum occupantur circa sua pericula, quod de aliena non curant miseria. Contumeliosi etiam et qui contumeliam passi sunt, non condolent. Nam tales provocantur ad iram et audaciam : quæ sunt passiones virilitatis, extollentes animum ad arduum, inferentesque homini æstimationem quod non sit amplius talia perpessurus. Tales ergo, hac dispositione durante, non miserentur. Propter quod Proverbiorum vicesimo septimo dicitur : Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Et Gregorius ait, quod falsa justitia, scilicet superborum, non habet compassionem, sed dedignationem.

Prov. XXVII, 4.

3. Præterea compassionis dolor, quem misericordia importat, uno modo nominat motum appetitus sensitivi : et tunc misericordia non est virtus sed passio. Alio modo, misericordia nominat motum appetitus intellectivi quo alicui malum alterius displicet : qui motus ratione regulatur; et secundum eum compassio sensitivi appetitus regulari moderarique potest. Et sic est virtus : nam ratio virtutis humanæ in eo consistit, ut motus animi ratione regulentur. Est autem misericordia virtus moralis, et reducitur ad medietatem morum, quæ *nemesis* dicitur : quæ gaudet de hoc quod aliquis digne affligitur, et tristatur quando indignis bene accidit. Subjectum autem misericordiæ hoc modo dictæ, est voluntas. Et quamvis misericordia ex caritate nascatur, sicut gaudium et pax; est tamen potius virtus quam

A illa duo : quoniam gaudium et pax nihil addunt super rationem boni, quod est caritatis objectum; et idcirco non requirunt aliam virtutem quam caritatem. Misericordia autem respicit specialem rationem objecti, videlicet miseriam ejus cui compatitur. Causa quoque miserendi ex parte miserentis, est aliquis defectus : secundum quod homo reputat malum alterius tanquam suum, vel advertit in se possibilitatem incidendi similia mala. Porro in quantum misericordia est passio, est im-

B peditiva consilii, quoniam a justitia abducit. Unde Sallustius : Omnes homines qui de rebus dubiis considerant, ab ira et misericordia vacuos esse decet : non enim facile animus verum providet, ubi ista adfuerint. Quod autem misericordia secundo modo sit virtus, hinc constat, quod Tullius Julium Cæsarem laudans, ait : Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior est nec gratiosior, quam misericordia. Et hoc ipsum Augustinus nono de Civitate Dei inducit.

C 4. Amplius autem, dupliciter dici potest virtus aliqua esse maxima. Primo, secundum se : et sic misericordia est maxima virtus, quia ejus actus dignissimus est, videlicet se alteri effundere, et quod potius est, alterius defectum sublevare : quod est maxime superioris. Propter quod misereri ponitur proprium Deo, et miserendo omnipotentiam suam maxime manifestare describitur. Secundo, virtus dicitur maxima per comparationem ad habentem. Sic vero non est misericordia maxima virtus, nisi

D qui habet eam sit maximus, nullum habens supra se et omnes sub se. Ei quippe qui superiorem habet, majus et melius est superiori conjungi, quam alterius, scilicet inferioris, providere defectui. Et ergo quoad hominem, major virtus est caritas quam misericordia. Inter omnes autem virtutes hominis ad proximum pertinentes, potissima est misericordia, sicut ex dignitate sui actus ostenditur : propter quod sacrificio antefertur : Misericordiam volui, et non sacrificium. *Osee* VI, 6.

ARTICULUS LXXII.

1. *Cujus virtutis actus sit beneficentia.* 2. *Qualiter omnibus sit benefaciendum.* 3. *Quomodo magis conjunctis potius benefaciendum sit.* 4. *Utrum beneficentia sit virtus specialis.*

QUÆSTIO 31. 1. BENEFICENTIA insuper aliud nihil designat, quam alicui facere bonum. Bonum autem dupliciter consideratur. Primo, secundum communem rationem boni. Et hoc ad communem beneficentiæ pertinet rationem; sicque est amicitiæ actus, et per consequens caritatis: quoniam in actu caritatis includitur beneficentia, qua quis vult amico bonum; voluntas vero, si adsit facultas, agit quod cupit. — Secundo, bonum quod quis alteri facit, accipitur sub speciali ratione boni: et tunc beneficentia specialem rationem accipiet, et ad specialem pertinebit virtutem. Nam, verbi gratia, in collatione donorum considerari contingit exterius datum: et hoc modo ad caritatem pertinet collatio doni. Secundo, pensari potest interior passio quam quis ad divitias habet, in eisdem oblectatus. Hujus vero passionis liberalitas moderativa est: et sic beneficentia est actus liberalitatis. Potest etiam esse actus justitiæ, si consideretur in bono ratio debiti; vel misericordiæ, si attenditur ratio non debiti. Denique, quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait, quod amor coordinata ad mutuam habitudinem movet, inferiora ad superiora convertens, ut ab eis perficiantur, superiora quoque ad inferiorum provisionem inducens. Sic autem beneficentia est actus amoris. Nec est nostrum Deo benefacere, sed honorem impendere; ejus vero est nobis benefacere ex sua dilectione.

2. Præterea, quum beneficentia sit actus caritatis: sicut caritas se ad omnes extendit; sic omnibus benefaciendum est quibus homo aliquo modo est major aut ditior: tamen secundum locum et tempus. Unde necesse est ut habeat homo animum præparatum ad benefaciendum cunctis et A singulis, si tempus aut necessitas exigat. Est nihilo minus aliud beneficium, scilicet oratio, quod omnibus saltem in communi impendere possumus. Excommunicatis autem et hostibus rei publicæ sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc a malo arceantur. Si tamen necessitatis articulus se offerret, succurrendum eis foret, ne siti aut fame aut simili modo deficerent, nisi secundum ordinem justitiæ paterentur.

3. Advertendum demum, quod eo modo B quo magis conjuncti amplius sunt diligendi, etiam potius ipsis benefacere convenit: gratia namque et virtus ordinem naturæ a divina sapientia rebus impressum sequuntur. Est autem naturalis ordo, ut omne agens prius et fortius in sibi propinquiora quam in alia agat: ut ignis primo sibi magis proxima calefacit. Et secundum Dionysium, quarto capitulo Hierarchiæ cœlestis, Deus in substantias sibi viciniores prius atque exuberantius bonitatis suæ dona diffundit. Quum ergo ex- C hibitio beneficiorum sit actio caritatis, aliquibus debemus esse magis benefici. Propinquitas vero unius ad alium varia esse potest, secundum quod diversi in diversis magis vel minus communicant. Consanguinei namque communicant communione naturali, concives communione civili, fideles spirituali, commilitones communione rei bellicæ. Unicuique itaque magis subveniendum benefaciendumque est in his bonis quæ ad communicationem pertinent in qua talis aut talis D propinquitas fundatur, propter quam nobis suo modo conjunctiores exsistunt: et hoc simpliciter loquendo ita est. Potest tamen in speciali casu oppositum accidere: ut magis videlicet sit benefaciendum extraneo quam propinquo, si scilicet sit in necessitatis articulo, imo quam patri, non tantam necessitatem habenti. Unde quod in Evangelio Christus dicit, Quum facis *Luc.* XIV, 12. prandium, noli vocare amicos et cognatos, non prohibet penitus invitare hujusmodi, sed vult ut non invitentur propter reinvi-

tationem. Ex his patet, quod in bellicis rebus miles magis debeat adjuvare commilitonem extraneum, quam cognatum hostem. At vero, in his atque similibus dari non potest universalis regula, propter diversam varietatem singularium casuum, ut nono Ethicorum Aristoteles asserit; imo prudentis judicio speciales casus relinquuntur determinandi.

4. Præterea, quum virtutes distinctionem suscipiant a formali diversitate objecti; eadem vero est ratio objecti caritatis et beneficentiæ, quoniam utrumque respicit communem rationem boni : ideo beneficentia non est alia virtus a caritate, sed est actus ipsius. Rursus, benevolentia et beneficentia non differunt nisi sicut actus interior atque exterior, quum beneficentia sit benevolentiæ exsecutio. Sicut ergo benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia. Sciendum quoque, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed actibus : ideoque præceptorum diversitas non designat diversitatem virtutum, sed actuum.

ARTICULUS LXXIII.

1. *Quod eleemosynarum largitio sit actus caritatis.* 2. *De distinctione eleemosynarum.* 3. *Quæ sint digniores.*

Quæstio 32. 1. ACTUS proinde exterior, ad illam virtutem refertur ad quam pertinet motivum talis actus. Motivum vero ad eleemosynam dandam est subvenire egenti : hoc autem ad misericordiam pertinet. Quum igitur, secundum ostensa, misericordia sit actus caritatis, constat quod etiam eleemosyna caritatis actus exsistat, misericordia mediante. Eleemosyna enim definitur, quod sit opus quo datur aliquid indigenti, ex compassione, propter Deum. Advertendum autem, quod aliquid dicitur actus virtutis dupliciter. Primo, materialiter, quemadmodum facere justa est actus justitiæ. Et talis actus virtutis sine virtute esse valet : nam multi injusti faciunt aliqua justa ex naturali ratione, vel timore, seu spe aliquid acquirendi. Secundo, dicitur actus virtutis formaliter, utpote actio justa eo modo quo justus agit, videlicet prompte, delectabiliter, et ob talem finem. Sic autem actus virtutis sine virtute non est. Sic itaque dare eleemosynas materialiter, sine virtute esse potest ; dare autem eas formaliter, scilicet ob debitum finem et ut circumstantiæ exigunt, non est absque virtute. — Potest quoque eleemosyna ad justitiam pertinere, in quantum est opus satisfactorium. Nam idem actus virtutis qui est proprie unius virtutis elicitive, potest attribui alteri virtuti ut imperanti. Habet etiam eleemosyna rationem hostiæ, secundum quod offertur ad placandum Deum : et tunc imperatur a latria. Item ad liberalitatem pertinet, in quantum liberalitas removet passionem cupiditatis eleemosynam impedientis.

2. Præterea eleemosyna duplex est, scilicet corporalis et spiritualis : et utraque dividitur in septem species. Unde species eleemosynæ corporalis hoc versu continentur :

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Eleemosynæ quoque spirituales in isto :

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Sic tamen, ut sub consilio intelligatur doctrina.

Distinctio enim eleemosynarum accipitur secundum diversos defectus proximorum : quorum quidam sunt corporales, alii spirituales. — Defectus autem corporalis est vel in vita, vel post vitam. Si in vita, aut est omnibus communis, aut alicui specialis. Si est communis, vel est interior, vel exterior. Interior duplex est : unus, cui subvenitur per alimentum siccum, et sic ponitur pascere esurientem ; alter est cui succurritur per alimentum humidum, et sic potare sitientem est opus misericordiæ aliud. Defectus vero communis respectu exterioris auxilii, duplex est : unus, respectu tegumenti, et sic ponitur vestire

nudum; alius, respectu habitaculi, et tunc ponitur suscipere seu colligere hospitem. Similiter si est defectus specialis : vel est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et sic ponitur visitare infirmum; vel ex causa extrinseca, et tunc ponitur redemptio captivorum.

Conformiter spiritualibus defectibus subvenitur dupliciter : Uno modo, poscendo a Deo auxilium : et sic ponitur oratio, qua pro aliis aliquis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium : et hoc tripliciter. Primo, contra defectum intellectus : et si est defectus intellectus speculativi, adhibetur remedium per doctrinam; si practici, datur remedium per consilium. Alio modo, est defectus ex parte passionum partis appetitivæ, inter quas tristitia maxima est, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo, ex parte actus inordinati, qui tripliciter consideratur : Primo, ex parte peccantis, ex cujus voluntate procedit : et sic impenditur remedium per correptionem. Secundo, ex parte ejus in quem peccatur : et si peccatur contra nos, damus remedium ignoscendo; si vero contra Deum vel proximum peccatur, non est nostri arbitrii illud dimittere, secundum Hieronymum. Tertio consideratur actus inordinatus quoad sequelam ipsius, ex qua molestantur conviventes, etiam præter intentionem peccantis. Et tunc exhibetur remedium supportando onera aliorum, maxime eorum qui ex infirmitate peccant, juxta illud Apostoli ad Romanos :
Rom. xv, 1. Debemus autem nos firmiores, imbecillitates infirmorum portare. Nec solum onera infirmorum, sed et graviora onera sunt
Galat. vi, 2. portanda, secundum illud : Alter alterius onera portate.

Sciendum autem, quod Dominus sepulturam mortuorum non connumerat operibus misericordiæ, quia non confert homini quoad vitam præsentem. — Ad prædictas denique necessitates aliæ omnes reducuntur. Unde dirigere cæcum, sustentare claudum, reducitur ad visitationem ægrorum.

3. Porro eleemosynæ spirituales, simpliciter loquendo, sunt corporalibus meliores, ob triplicem causam. Primo, ratione doni quod impenditur : quod quia spirituale est, corporalibus beneficiis præeminet. Secundo, ratione ejus cui succurritur, scilicet spiritus, qui corpore exsistit nobilior : nam, sicut homo sibi ipsi magis providere debet in anima quam circa corpus ; ita et proximo. Tertio, ratione actus : nam actus spiritualium eleemosynarum sunt spirituales, ideoque præstantiores censentur. Possunt tamen istæ eleemosynæ comparari secundum aliquem specialem eventum vel casum. Et sic quandoque corporalis eleemosyna esset spirituali præferenda : quemadmodum fame deficienti magis impendenda esset esca, quam doctrina : sicut secundum Philosophum, indigenti melius est ditari, quam philosophari.

ARTICULUS LXXIV.

1. *An eleemosyna corporalis habeat spiritualem effectum.* 2. *Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.* 3. *An de necessario sit eleemosyna impendenda.*

1. TRIPLICITER autem de ipsa eleemosyna corporali loqui possumus. Primo, secundum substantiam suam : et sic habet tantum corporalem effectum, supplendo videlicet necessitatem alterius. Secundo, ex parte causæ ejus, prout scilicet ex dilectione Dei et proximi prodit : et sic habet spiritualem fructum et meritum. Tertio, ex parte effectus : et tunc in tantum spiritualem fructum sortitur, in quantum eleemosynam sumens orat pro eleemosynam dante, quemadmodum scriptum est : Absconde eleemosynam in sinu pau- *Eccli.* xxix, 15.
peris, et ipsa orabit pro te. Itaque, quoniam in eleemosyna dependet potissime fructus spiritualis ex parte interioris affectus : ideo vidua illa dans duo minuta, *Luc.* xxi, 2-4.
plus omnibus dedit, maxime secundum suam proportionem.

2. Præterea, quia dilectio proximi in

præcepto est, ea quoque necesse est sub A præcepto cadere, sine quibus dilectio impleri non valet. Ad dilectionem autem pertinet proximo nedum bonum velle, sed etiam facere, secundum illud Joannis :
1 *Joann.* III, 18. Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Quod implere non possumus, nisi indigentiæ proximi succurramus : quod utique per eleemosynæ largitionem fieri habet. Propterea largitio eleemosynæ cadit sub præcepto. Præcepta vero sunt de actibus virtutum. Eo igitur modo eleemosynæ exhibitio in præcepto B est, quo actus est de necessitate virtutis, utpote secundum quod recta ratio dictat et exigit : in qua est aliud considerandum ex parte eleemosynam dantis, et aliud ex parte recipientis. — Ex parte dantis considerandum, quod illud quod in eleemosynam erogandum est, sit ei superfluum, non solum quoad se ipsum in ordine ad Deum, sed etiam ad sibi commissos. Unde
Luc. XI, 41. Salvator : Quod superest, inquit, date eleemosynam. Ex parte autem recipientis requiritur, quod necessitatem habeat : alias C non esset ratio cur eleemosynam reciperet. Quia tamen unus subvenire nequit omnibus necessitatem habentibus, non omnis necessitas obligat ; sed illa sola in qua aliquis sustentari non potest. Nam in illo locum habet verbum Ambrosii : Si non paveris fame morientem, occidisti. Sic itaque dare eleemosynam de superfluo, est sub præcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem est solum in consilio, sicut de quolibet meliori datur consilium. D

Porro temporalia bona quamvis sint possidentis quantum ad proprietatem, tamen quoad usum debent esse illorum qui de eorum superfluo sustentari possunt. Unde Basilius ait : Si fateris ea tibi divinitus provenisse, an injustus est Deus, inæqualiter res nobis distribuens ? Cur tu abundas, et ille mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ braviis decoretur ? Est famelici panis quem tu tenes, nudi tunica quam in conclavi conservas, discalciati calceus qui penes te marcescit, indigentis argentum quod possides inhumatum. Tot injuriaris, quot dare valeres. Idem quoque ait Ambrosius (et habetur in Decretis, distinctione 47). At vero, omnis subventio proximi, ad præceptum de honoratione parentum reducitur.

3. Præterea, necessarium dupliciter dicitur. Primo, illud sine quo aliquid esse non potest. Et de tali non est eleemosyna facienda, etiam in extrema necessitate : hoc enim esset sibi et pertinentibus ad se vitam subtrahere. Tamen magnæ personæ subveniendo, ex cujus conservatione res publica dependeret, etiam in isto casu laudabiliter aliquis sibi necessaria abstraheret, quamvis ex hoc mortem incurreret : nam bonum commune præferendum est bono privato. Secundo, necessarium dicitur, sine quo vita transigi non valet convenienter. Istud autem necessarium non consistit in indivisibili, quia si aliquid addatur vel diminuatur, non potest ultra judicari necessarium : et de isto necessario eleemosynam dare bonum est, caditque sub consilio, non autem præcepto. Inordinatum vero esset, si quis sibi de necessariis tantum subtraheret, aliis dando, quod de residuo secundum sui status decentiam vivere convenienter non posset : quia nemo inconvenienter vivere debet. Sed inde tria excepta sunt : primo, quum aliquis statum mutat, religionem intrando ; secundo, quando ista subtracta faciliter resarciri possunt ; tertio, in necessitate extrema proximi.

ARTICULUS LXXV.

1. *An de illicite acquisitis eleemosyna fieri possit.* 2. *Quorum sit dare eleemosynam.* 3. *Quibus etiam danda.* 4. *Quomodo impendenda sit.*

1. QUÆDAM proinde illicite acquisita, licite servari non possunt, sed ei reddenda sunt a quo ablata sunt : et de

his fieri non debet eleemosyna : ut sunt per furtum et rapinam adepta. Aliud est injuste acquisitum, quod nec retineri potest a possidente, nec restitui debet, quia unus contra justitiam acquisivit, et alius injuste dedit, quemadmodum in simonia : et tale bonum in eleemosynam erogandum est. Tertio, est aliquid illicitum, non quod acquisitio sit illicita, sed quoniam illud ex quo acquiritur, est illicitum : ut est merces meretricis, quæ vocatur turpe lucrum. Et tale acquisitum potest servari et in eleemosynas dari, non tamen in templo vel altari offerri, propter sacrorum honorem. De acquisitis quoque per aleas advertendum, quod si a furioso vel minore aliquid lucretur, vel etiam aliquis alium ad ludum trahat cupiditate lucrandi, aut fraudulenter lucretur, semper ad restitutionem tenetur, quia contra jus divinum agit in casibus istis. Si autem per jus positivum ludus alearum prohibitus est, tenetur lucrator restituere, nisi forte inductus sit a perdente : tunc enim non tenetur reddere ei, quoniam alter est indignus recipere ; nec tamen potest licite reservare tali jure durante : ideoque debet de hoc eleemosynam facere.

2. Præterea, qui in alterius potestate constitutus est, secundum superioris sui dispositionem regulari debet. Unde ea in quibus superiori subjicitur, dispensare non potest, nisi juxta superioris commissionem : et ergo nec eleemosynam facere potest, nisi illo sciente et permittente. Si autem aliquid habet in quo non subditur alteri, quoad hoc proprii juris est, et eleemosynam facere licet. Itaque monachus cui dispensatio a superiore commissa est, eleemosynam agere non debet nisi secundum illius commissionem. Quod si dispensationem non habet, eleemosynam facere non debet : quia nihil proprium habet nisi de licentia, vel expresse concessa aut certe probabiliter præsumpta : nisi in necessitatis articulo, in quo cuncta communia fiunt. Conformiter, si A uxor habeat aliqua præter dotem, quæ ad onera matrimonii sustentanda ordinatur, videlicet ex proprio lucro aut alias acquisita, de hoc sine viri consensu eleemosynam facere potest : moderate tamen, ne vir depauperetur. De aliis bonis agere debet sicut de monacho dictum est. Vir quoque quum sit caput mulieris, etiam principalis est in dispensatione domesticæ rei. Si autem mulier est solum sponsa et nondum uxor, eleemosynam facere potest. Pariformiter filius non debet eleemosynam facere B sine patris consensu, saltem probabiliter præsumpto, nisi forte modicam : et multo minus servus.

3. Denique, secundum Augustinum primo de Doctrina christiana, Qui sunt nobis magis conjuncti, quasi sorte quadam obvenit nobis ut eis potius benefacere ac providere debeamus. Ideoque, ceteris paribus, magis conjunctis atque propinquis eleemosynæ potius dandæ sunt. Verumtamen, in hoc discretionis moderamen servandum est. Nam multum sanctiori C magisque indigenti et ad rei publicæ commodum magis utili, est eleemosyna amplius danda, quam personæ propinquiori, præsertim non multum conjunctæ. Eleemosyna quippe data personæ extraneæ sed sanctæ, magis meritoria esse potest ex parte recipientis, videlicet quia ille efficacius et fructuosius orat pro benefactore quam propinquus. Sed attendendo eleemosynæ meritum ex parte radicis unde nascitur, utpote caritatis donantis : sic eleemosyna propinquioribus data efficacior D exsistit, quoniam ordo caritatis, per quem conjunctis primo benefacere decet, in ea magis servatur. Propter quod ait Apostolus : Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem non habet, et est infideli deterior. I *Tim.* v, 8.

4. Insuper, advertendum quando et quomodo eleemosyna abundanter impertienda exsistat. Abundantia quippe eleemosynæ considerari potest : Primo, ex parte dantis, ut scilicet secundum proportionem facultatum suarum distribuat homo, juxta

Tob. IV, 9. illud Tobiæ quarto : Si multum tibi fuerit, abundanter tribue. Et ista abundantia bona est. Secundo, ex parte recipientis : et hoc dupliciter. Primo, ut indigentiæ ejus sufficienter succurratur : et istud laudabile est. Alio modo, ut usque superfluitatem ei impendatur : et hoc malum foret. Nam secundum Ambrosium primo de Officiis, non debent simul effundi opes, sed dispensari : nisi in mutatione status, sicut Eliseus boves suos occidit, et pauperibus dedit. At vero, eis qui delicatius enutriti sunt, vel magis ingenui sunt, aut sine suo vitio in paupertatem ceciderunt, aut ætatis provectioris annos sortiti sunt, copiosior eleemosyna danda est, secundum prudentium discretionem.

ARTICULUS LXXVI.

1. *Utrum fraterna correctio sit actus caritatis.* 2. *An sit in præcepto.* 3. *Utrum ad omnes se extendat, et non tantum ad prælatos.*

Quæstio 33. 1. PRÆTEREA peccatum dupliciter consideratur : primo, in quantum est nocivum peccanti ; secundo, prout est læsivum vel scandalizativum aliorum, aut contra boni communis justitiam. Quum ergo delinquentis correctio sit quoddam remedium contra peccatum ; ideo ista correctio, in quantum adhibetur peccato hominis prout peccatum est peccanti nocivum, est actus caritatis. Nam ejusdem virtutis rationisque est alicujus malum removere, et bonum ejus procurare. Peccatum autem est malum animæ : et ergo fraterna correctio est multo amplius actus caritatis, quam infirmitatis curatio, aut paupertatis relevatio. Correctio autem, in quantum ordinatur contra peccatum prout est aliis et bono communi nocivum, est proprie actus justitiæ. Prima vero correctio proprie appellatur fraterna correctio. Nec ei opponitur fraterna supportatio : nam supportamus fratris defectum, dum contra eum non turbamur : et hinc sequitur pia atque fraterna correctio.

A 2. Denique præcepta negativa obligant semper et ad semper, quia prohibent actus peccatorum : actus autem peccatorum nunquam fieri debent. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, quia præcipiunt actus virtutum : actus vero virtutum non semper, sed cum debitis circumstantiis, debent fieri, videlicet ubi, quando, quomodo et quare. In his quoque circumstantiis maxime attenditur quare aliquid fiat, scilicet ratio finis, qui est bonum virtutis. Quod si aliqua circum- B stantia omittatur quæ non penitus corrumpit actum virtutis, non est contra præceptum. Fraterna autem correctio ordinatur ad emendationem fratris. Ideoque eo modo cadit sub præcepto, quo ad hunc finem necessaria est : non autem pro quolibet loco, tempore, vel ut delinquens semper et ubique corripiatur ; sed secundum circumstantias debitas. Et quoad hoc ait Augustinus libro de Verbis Domini : Si neglexeris corrigere, pejor factus es eo qui peccavit. Qui etiam in libro de C Correptione dicit : Nescientes quis pertineat ad numerum prædestinatorum, et quis non, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere, sub spe divini auxilii. Et præceptum istud ad honorationem parentum reducitur : sicut et quodlibet beneficium proximo impertiendum.

Porro fraterna correctio tripliciter omittitur. Primo, meritorie ex caritate, quando opportunum tempus exspectatur, vel D timetur ne delinquens deterior fiat. Secundo omittitur cum mortali peccato, videlicet ex timore pœnæ corporalis, vel cupiditate, aut simili causa : quæ non sunt fraternæ caritati præferenda. Tertio, cum peccato veniali, quando videlicet prædictæ causæ hominem ad corripiendum tardiorem efficiunt, non tamen omnino avertunt. Agnoscendum insuper, quod illi qui nobis commissi sunt, non sunt exspectandi, sed requirendi ut corripiantur. Alii vero requirendi non sunt ;

sed pro loco, tempore et causa corripiendi exsistunt.

3. Præterea fraterna correctio, in quantum est actus caritatis, ad omnes caritatem habentes pertinet. Sed prout est actus justitiæ, est prælatorum, quibus incumbit non jam dumtaxat admonere, sed etiam punire. Et quamvis non quilibet sit alio superior, tamen omnis delinquens, in quantum delinquens, inferior est corripiente : qui quoad hoc, sanum judicium habet ; et ita alteri, quamvis simpliciter superiori, hanc spiritualem eleemosynam impendere valet.

ARTICULUS LXXVII.

1. *An subditi teneantur prælatos corrigere.* 2. *Utrum peccatores possint corrigere.* 3. *An etiam a correctione cessandum sit, ne correptus deterior fiat.*

1. NUNC dictum est, quemadmodum fraterna correctio uno modo sit actus caritatis ; alio modo est actus justitiæ. Primo igitur modo debent subditi prælatum corripere. Quia tamen actus virtuosi sunt debitis circumstantiis adornandi, correctio ista fieri non debet proterve aut dure, sed reverenter et cum mansuetu-
I Tim. v, 1. dine, sicut Apostolus docet : Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. Qui etiam Colossensibus scribit ut prælatum
Coloss. iv, 17. suum admoneant, dum ait : Dicite Archippo, Ministerium tuum imple. Unde Augustinus in Regula sua dicit : Et prælati vestri misereamini, qui quo inter vos in loco superiori, tanto in periculo majori versatur. Si autem fidei aut rei publicæ imminet periculum, tunc prælatus esset manifeste redarguendus : quemadmodum
Galat. ii, 11. Paulus ait de Petro, In faciem restiti ei, scilicet Petro : quia in defensione fidei et boni communis ei par exstitit. Et in eo, secundum Augustinum, Petrus posteris exemplum reliquit, ne ipsi a subditis corripi spernant. Ex his insuper constat, quod Dionysius Demophilum monachum

A juste redarguit, quia Demophilus superiorem, videlicet sacerdotem, irreverenter correxit, eumque de ecclesia expulit.

2. Præterea, quum delinquentem corripere sit ejus qui habet sanum judicium ; ideo peccator per peccatum sibi defectum ingerit, ut minus idoneus sit ad corripiendum. Quia tamen peccatum non penitus aufert bonum naturæ ; ideo peccator si cum humilitate corripiat, non peccat, quamvis se per hoc condemnabilem esse ostendat. Est autem ejus correctio minus
B idonea propter tria. Primo, propter peccatum præcedens, ad corripiendum indignus efficitur, maxime si sit in majori peccato quam alter, vel in mortali, secundum Hieronymum. Secundo, propter scandalum. Videtur enim, quod peccator corripiat non ex caritate, sed ostentatione, secundum Chrysostomum : quia videtur per suam doctrinam proprium peccatum velle celare. Tertio, propter ejus superbiam : nam corripiendo alium, videtur se illi præferre.

C 3. Amplius autem, correctio quæ est actus justitiæ et ad prælatos pertinens, non est propter turbationem seu pejorationem peccantis deserenda. Illa enim habet vim coactivam : et ergo per eam compellendus est delinquens per pœnas ut a peccato desistat, si propria sponte cessare contemnit. Secundo, quia licet peccans incorrigibilis sit, tamen ex ejus correctione bono communi utilitas provenit, dum servatur ordo justitiæ, et ejus exemplo ceteri deterrentur. — Porro correctio fra-
D terna, quæ est actus caritatis, cujus finis est fratris emendatio, non habens citationem vel coactionem, sed simplicem fraternam admonitionem, deserenda est quando verisimiliter æstimatur quod delinquens ex correctione durior fieret. Quod autem primo modo non sit correctio deserenda, hinc patet, quod judex non omittit damnationis ferre sententiam in peccantem propter ejus aut amicorum ipsius turbationem. Sed secundo modo correctio omittitur, non timore illo ne correctus contu-

melias reddat, sed ne tractus ad odium pejor fiat.

ARTICULUS LXXVIII.

1. *Quomodo secreta correctio denuntiationem publicam præcedere debeat.* 2. *Qualiter etiam testium inductio præcedere habeat.*

1. PECCATA quædam sunt publica : et in talibus non solum emendationi peccantis, sed aliis quoque providendum est, ne scandalizentur. Ideoque hæc statim publice arguenda sunt, quemadmo-
I *Tim.* v, 20. dum ad Timotheum ait Apostolus : Peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant : quod secundum Augustinum, de publicis peccatis est dictum. Alia autem peccata sunt occulta : et hæc duplicia sunt. Nam quædam sunt in nocumentum aliorum corporale vel spirituale : ut si quis occulte tractet quomodo civitatem comburat, aut fideles a fide avertat. Et in his statim ad denuntiandum proceditur : nisi quis probabiliter putaret, quod talem peccantem per occultam correctionem a malo avertere posset. Alia vero peccata occulta sunt solum in malum peccantis, et ejus in quem peccatur, qui a peccante læditur saltem ex ipsa notitia : nam si peccans te offendat coram aliis, non tantum peccat in te, sed et in alios quos conturbat. Itaque in peccatis hoc ultimo modo occultis, locum habet
Matth. xviii, 15. quod ait Dominus : Si peccaverit in te frater tuus, etc. Unde tunc solum ad hoc conandum est ut peccanti succurratur quantum ad conscientiam ; sic tamen ut fama ejus conservetur, quæ ad multa est utilis : quoniam propter timorem diffamiæ multi retrahuntur a malo ; et rursus, quia uno diffamato, alii infamantur. Sed ex quo conscientia præferenda est famæ, voluit Christus ut conscientia fratris a peccato liberetur cum dispendio famæ, quando simpliciter corrigi renuit. Unde de necessitate præcepti par est, ut secreta admonitio publicam denuntiatio-
A nem præcedat. — Denique his non obviat quod in capitulis religiosorum proclamationes fiunt sine prævia admonitione : quia proclamationes hujusmodi sunt solum de levibus culpis, quæ famæ non derogant ; et ergo sunt potius commemorationes oblitarum culparum, quam accusationes vel denuntiationes. Si autem frater diffamaretur ex aliquibus gravibus sibi objectis, contra præceptum Christi ageret talis proclamator. Porro, si prælatus præcipiat subditis ut referant ei si
B quid corrigendum agnoverint, intelligendum est tale præceptum, salvo ordine correctionis fraternæ, scilicet antea admonendo peccantem : alioqui magis obediendum est Deo quam prælato. Si vero aliter prælato obediatur, tam ipse ei obediens quam præceptor peccat.

2. Præterea ab uno extremo in aliud convenienter transitur per medium. Sicut ergo Christus voluit in correctione fraterna principium esse occultum, videlicet admonitionem secretam, finem autem ma-
C nifestum, scilicet denuntiationem ; sic inter duo hæc voluit esse testium inductionem quasi medium, quatenus peccatum primo paucis indicetur qui possint prodesse, et non obesse, ut saltem sine communi diffamia frater emendetur. Et illud intelligendum est, non solum quando peccans secretam admonitionem recipit, ut aliqui asserunt. Nam Augustinus ait in Regula, quod peccatum non debet occultari, ne in corde putrescat. Et ergo si quis post secretam admonitionem semel
D vel pluries factam non se emendat, ad testium inductionem procedendum est, quantumcumque peccatum occultum sit. At vero ista inductio testium tripliciter potest intelligi : primo, ut per eos ostendatur id esse peccatum, de quo frater corripitur ; secundo, ad convincendum fratrem de actu, si actus reiteretur ; tertio, ad ostendendum quod corripiens fecit quod in se fuit. Amplius autem, quod Augustinus ait in Regula, primo peccatum esse revelandum prælato quam testes

inducendos, accipiendum est de prælato A ut est quædam singularis persona, non autem secundum quod est loco judicis atque Ecclesiæ.

ARTICULUS LXXIX.

1. *Quomodo Deus possit odiri.* 2. *Quod odium Dei sit maximum omnium peccatorum.* 3. *Qualiter etiam odium proximi sit peccatum.*

Quæstio 34. 1. ODIUM denique est motus appetitivæ potentiæ, cujus operatio semper ex aliqua apprehensione procedit. Deus vero dupliciter agnoscitur. Uno modo, secundum se ipsum, quando videlicet ejus essentia videtur : et ita videtur in patria. Quum ergo Deus sit ipsa bonitatis essentia, odio haberi non potest ab his qui eum hoc modo cognoscunt, quoniam de ratione boni est ut ametur. Secundo modo, apprehenditur Deus per suos effectus. Divinorum autem effectuum aliqui nullo modo possunt esse contrarii voluntati, sicut esse, vivere, et intelligere. Ideoque quando apprehenditur Deus ut auctor horum effectuum, odiri non valet. Alii autem effectus Dei sunt contrarii voluntati perversæ : quemadmodum inflictio pœnæ, prohibitio culpæ. Propterea, secundum quod Deus apprehenditur ut mali punitor, itemque culpæ prohibitor, odio haberi potest.

2. Præterea, secundum Philosophum octavo Ethicorum, Optimo opponitur pessimum. Sicut ergo caritas Dei est maxima D virtus, sic odium Dei est summum peccatum. Rursus, peccatum formaliter in aversione a Deo consistit. Hæc autem aversio primo modo atque per se designatur in odio Dei ; in aliis vero peccatis est quasi participative. Illud vero quod est per se, est majus et potius ceteris. Unde odium Dei est maxime peccatum in Spiritum Sanctum : non tamen numeratur inter species peccati in Spiritum Sanctum, quoniam reperitur communiter in omnibus illis.

3. Insuper, quum odium contrarietur amori, tantum habet odium de ratione mali, quantum amor de ratione boni. Proximus autem amandus est secundum illud quod a Deo habet, videlicet secundum naturam et gratiam ; non autem secundum illud quod habet a se ipso et dæmone, scilicet peccatum justitiæque defectum. Itaque licet proximum odio haberi secundum culpam et defectum, non autem secundum naturam et gratiam. Sed hoc modo proximum odio habere, est eum B vere diligere : nam ejusdem rationis est ut velimus alicujus bonum, et odiamus ejus malum. Ideo odium proximorum si simpliciter accipiatur, semper est peccatum.

ARTICULUS LXXX.

1. *Utrum odium sit gravius homicidio.* 2. *An sit vitium capitale.* 3. *Ex quo vitio capitali procedat.*

C 1. ADVERTENDUM præterea, quod peccatum in proximum commissum, ex duobus rationem mali sortitur : primo, ex inordinata voluntate peccantis ; secundo, ex nocumento alicui illato. Odium itaque omnium peccatorum quæ in proximum fiunt, est maximum primo modo, quia per ipsum deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine : cujus inordinatio est radix peccati. Nam quidquid culpæ inest actui exteriori, ab interiori inordinatione dependet. Imo hominis occisio non est peccatum, nisi originaliter propter inordinatum occidentis affectum : ut si ignoranter vel zelo justitiæ homo interficiatur. Sed attendendo gravitatem peccati ex parte nocumenti quod alicui infertur : sic homicidium et aliqua exteriora mala, odio graviora exsistunt.

2. Præterea vitium capitale vocatur, ex quo frequentius alia oriuntur. Vitium vero est contra naturam hominis prout est rationalis naturæ. Bonum autem naturæ non subito, sed paulatim per peccatum

corrumpitur. Primo equidem, receditur ab A eo quod est minus secundum naturam, quod etiam minus innaturale est ; sed ultimo, ab eo quod est maxime secundum naturam. Quod enim est primum in constructione, est ultimum in destructione seu resolutione. Quemadmodum igitur bonum diligere, præsertim divinum, et secundario proximum, est maxime secundum naturam ; sic odire id ipsum, est maxime contra naturam. Unde, sicut boni hujus dilectio est prima virtutum, sic odium ejus est quasi ultimum vitiorum : B ideoque odium non est vitium capitale.

3. Denique, quum odium sit ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni qua naturaliter diligitur proximus, ideo ex invidia formaliter et proprie nascitur, quamvis nascatur ex ira dispositive. Quod enim quis ab eo quod est naturale recedit, hinc contingit quod aliquid innaturale vitare intendit. Omne autem animal sicut naturaliter diligit delectationem, sic naturaliter fugit tristitiam, secundum Philosophum decimo Ethico- C rum. Ideoque sicut ex delectatione nascitur amor, sic ex tristitia oritur odium. Eos nempe qui nos contristant, incitamur odire, in quantum sub ratione mali apprehenduntur. Quumque invidia sit de bono alterius quædam tristitia, constat quod odium ex invidia directe secundum rationem sui objecti nascatur. At vero, secundum Philosophum secundo Rhetoricæ, non invidemus his qui multum distant a nobis, sed qui nobis propinqui sunt. Proptere- D a odium Dei non potest esse inter prima peccata, sed odium proximi ipsum præcedit. Unde odium Dei oritur ex invidia mediante odio proximi.

ARTICULUS LXXXI.

1. *Quod acedia sit peccatum.* 2. *An sit peccatum speciale.* 3. *An mortale.* 4. *An capitale.*

Quæstio 35. 1. ACEDIA autem gaudio caritatis opponitur. Est enim, secundum Damascenum, tristitia animum aggravans, sic ut nihil boni agere libeat, quia est quoddam tædium animi et torpor mentis, bona inchoare negligentis. Talis autem tristitia semper est mala : quandoque quidem secundum se, interdum vero secundum effectum. Tristitia namque de apparenti malo et vere bono, secundum se mala est : sicut econtrario delectatio mala est, quæ de apparenti bono et vere malo concipitur. Spirituale autem bonum, est vere bonum : ideoque de eo tristitia per se mala est. Insuper, tristitia quæ est de vere malo, videlicet defectu vel peccato, secundum effectum est mala, si hominem sic gravet, ut a bono impediat. Acedia ergo, ut nunc sumitur, videlicet pro vitio, non pro passione, est dupliciter mala, videlicet in se et in suo effectu. Et ergo peccatum est.

Causatur autem ista tristitia seu acedia quandoque ex quodam contemptu : quando homo bona sibi divinitus data parvi pendit et spernit, et aliorum bona immoderate extollit, ac per hoc acediam incidit, qua bona agere tædet. Unde debet homo sic aliorum dona et gratias magni pendere, ut bona sibi a Deo provisa nequaquam contemnat. Porro, secundum Cassianum, acedia non declinando, sed resistendo superanda est. Nam omnia vitia tunc fugiendo melius superantur, quando cogitatio eo amplius præbet incentivum peccati quo magis continuatur, quemadmodum in gula atque luxuria. Resistendo autem peccata vincenda sunt, quando cogitationis perseverantia tollit incentivum peccati. Et sic de acedia est. Nam quanto de spiritualibus bonis diutius cogitamus, tanto placentiora redduntur : ex quo cessat acedia.

2. Denique, quum acedia gaudio opponatur : sicut gaudium est delectatio consequens actum caritatis de bono divino ; sic acedia est tristitia quædam de bono spirituali secundum quod est divinum. Et inde habet rationem vitii specialis, quia respicit bonum spirituale, non absolute, sed in quantum divinum. Omnia namque

spiritualia bona in primum divinumque A bonum ordinantur : et ergo de eis habetur speciale peccatum, si fastidiantur, quod vocatur acedia secundum comparationem ad divinum bonum.

3. Insuper, acediam constat ex suo genere esse mortale peccatum, quia caritati directe opponitur : est enim tædium operandi in spiritualibus rebus. Sed sicut in aliis peccatis ex genere suo mortalibus primi motus, qui scilicet in sensualitate sistunt nec plenum rationis consensum accipiunt, non sunt mortales sed venia- B les ; sic etiam, si propter rebellionem carnis contra spiritum oriatur in sensualitate acediæ motus, est veniale peccatum, donec consenserit ratio. Nam ratio est principium virtutis et culpæ humanæ. Si vero consenserit ratio in horrorem et fugam ac detestationem spiritualis boni, mox peccatum erit mortale. Et contrariatur acedia præcepto de sanctificatione sabbati, in quo prout est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo : cui acedia opponitur, quum sit tristitia animi de bono C divino.

4. Amplius autem, quum vitium capitale dicatur ex quo frequenter alia oriuntur secundum rationem causæ finalis, elucescit acediam esse vitium capitale. Nam sicut propter delectationem homo multa agit, vel ut eam consequatur, aut ex impetu delectationis in actum prosiliens ; sic propter tristitiam multa efficit homo, vel ut eam vitet, vel ex pondere atque gravamine ejus ad illicita agenda prorumpens. — Habet autem acedia sex filias, secun- D dum Gregorium, quæ sunt : pusillanimitas, desperatio, torpor, rancor, evagatio mentis, et malitia. Et sumitur torpor, quando homo circa præcepta pigrescit ; pusillanimitas vero, quum quis ad consilia perfectionis tædiosus efficitur. Rancor quoque hic capitur pro indignatione contra eos qui hominem ad spiritualia bona inducere volunt ; malitia, pro impugnatione spiritualis boni. Quia enim, secundum Philosophum octavo Physicorum, nullus diu sine delectatione manere potest ; ideo acediosus, quia in spiritualibus non delectatur, ad alia se convertit, et ad corporalem delectationem, secundum Philosophum decimo Ethicorum. Et sic ex acediæ vitio multa pessima germina pullulant, quæ fortiter resistendo et ad spiritualia se aptando superare oportet. Porro, secundum Isidorum, de acedia oriuntur septem filiæ, quæ sunt : otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas.

ARTICULUS LXXXII.

De invidia : 1. Quid sit. 2. An sit peccatum mortale. 3. An capitale. 4. De filiabus invidiæ.

1. DAMASCENUS autem libro secundo, QUÆSTIO 36. ponit invidiam tristitiæ speciem. Objectum autem tristitiæ est proprium malum. Bonum vero alterius apprehendi potest ut proprium malum : et sic potest de illo haberi tristitia. Quod dupliciter accidit. Primo, quum quis tristatur de bono alterius, in quantum sibi ex hoc imminet aliquod nocumentum : sicut aliquis tristatur de gaudio inimici, timens lædi aut opprimi ab ipso. Et istud est effectus timoris, non autem invidia, secundum Philosophum secundo Rhetoricæ. Alio modo bonum alterius apprehenditur ut minorativum propriæ excellentiæ, honoris, et gloriæ : et ita tristatur invidus de bono alterius. Unde proprie invidia est de his in quibus gloria consistit, et de quibus homo honoratur, secundum Philosophum. Sic ergo bonum sub ratione mali apprehensum esse potest objectum tristitiæ. — Denique, secundum Philosophum secundo Rhetoricæ, homo invidet ei qui sibi similis est, et non multum a se distans : quia ad illorum quibus multum dispares sumus, honorem vel statum non adspiramus. Sic quoque similitudo est causa delectationis atque tristitiæ, sicut et amoris ac odii, sed opposito modo : nam per

se causat delectationem et amicitiam in A quantum voluntati concordat ; tristitiam vero ac odium, secundum quod bonum alterius, proprii boni diminutivum putatur. Ex his patet, quod amatores honoris sunt amplius invidi. Deinde pusillanimes : quia omnia reputant magna ; et quidquid boni acciderit alteri, arbitrantur illum se multum excedere. Et ergo in libro Job dici-
Job v, 2. tur : Parvulum occidit invidia. Dicit quoque Philosophus, quod senes junioribus invident.

Denique de bono alterius quatuor mo- B dis tristitia concipi potest. Primo, ut jam dictum est, quando ex bono alterius aliquis sibi vel suis nocumentum timet. Et sic, secundum Gregorium, lætari possumus de ruina inimici et de ejus exaltatione tristari sine peccato, quando mali sublimatio opprimit bonos, ejusque dejectio eripit eos. Alio modo, dolemus de bono alterius, non quia ille habet, sed quoniam nobis deest. Et hæc tristitia dicitur zelus : et est bona, quando est de bonis honestis ; si autem sit de bonis temporalibus, esse C potest bona et mala. Hanc quoque tristitiam appellant Sancti bonam invidiam, ex qua homo incitatur ad proficiendum cum perfectioribus. Tertio, contingit tristari de bonis alterius, quia est eis indignus. Et hæc tristitia de bonis honestis haberi non valet, quia talia faciunt hominem justum et dignum ; sed est, secundum Philosophum, de divitiis : et hanc tristitiam ipse dicit bonam, et nominat nemesim. Sed fides prohibet eam, quemadmodum
Ps. xxxvi, 1. scriptum est : Noli æmulari in malignan- D tibus. Cujus ratio datur, quia fides considerat temporalia bona in ordine ad bona æterna, et in quantum secundum occultam divinæ providentiæ dispositionem dignis atque indignis proveniunt. Sed Philosophus consideravit ea secundum se. Quarto, tristatur aliquis de bono alterius, in quantum excedit ipsum in bonis. Et hæc est proprie invidia : et est semper malum, quia de illo dolet de quo gaudere oportet, videlicet de bono alterius.

2. Præterea, quum ratio objectalis invidiæ sit contraria caritati, patet ipsam invidiam esse mortale peccatum. Nam sicut caritas gaudet de bonis proximi, sic invidia de eisdem tristatur. Verumtamen primi motus invidiæ, qui rationem non attingunt, sunt venialia mala. Proprie autem invidia opponitur misericordiæ, quæ est actus caritatis. Nam ad misericordiam spectat de alterius malo dolere et ei succurrere : cujus oppositum invidus agit.

3. At vero, sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, sic invidia est tristitia de proximi bono. Ideoque, sicut acedia ponitur vitium capitale, propter causas in proximo articulo positas ; sic invidia est vitium capitale dicenda. Nec obstat quod invidia est inanis gloriæ filia : quia secundum Gregorium, vitia capitalia sic sibi cohærent, ut unum non nascatur nisi ex alio. Superbia quippe inanem gloriam gignit, ex qua ultra invidia manat. Verumtamen, nec Cassianus in libro de Institutis cœnobiorum, nec Isidorus, ponunt invidiam inter capitalia vitia : forte ideo, quia ipsa manifeste ex alio vitio oritur.

4. Porro numerus filiarum invidiæ sic sumitur : nam in invidia est principium, medium, et finis. Principium est, ut quis alterius gloriam minuat : et hoc, vel in occulto, et sic est susurratio ; vel in aperto, et tunc est detractio. Medium est ipsa facultas invidentis : qui quandoque potest minuere alterius gloriam, et tunc est exsultatio in adversis ; interdum non potest, et sic est afflictio in prosperis proximi. Unde sic est afflictio ista uno modo ipsa invidia, in quantum quis dolet de bonis proximi, secundum quod gloriam aliquam habent bona ejus ; sed in quantum prospera veniunt contra conatum invidentis, sic est filia invidiæ. Finis vero invidiæ est in eo qui invidet, scilicet odium : quia sicut bonum delectans causat amorem, sic malum contristans introducit odium. Quinque ergo sunt filiæ invidiæ.

A

ARTICULUS LXXXIII.

1. De peccato discordiæ. 2. De origine ejus.

Quæstio 37. 1. CONCORDIA insuper est actus caritatis, quæ diversorum corda in unum conjungit, primo et maxime in bonum divinum, secundario autem in proximi bonum. Quia ergo discordia concordiæ opponitur, palam est ipsam esse peccatum. Dupliciter vero concordia per discordiam tollitur. Primo, per se : quando videlicet aliquis ex intentione et scienter discordat ab alio in bono divino, vel proximi, in quo concordare deberet. Et hoc ex suo genere est peccatum mortale, propter contrarietatem ad caritatem. Secundo, per accidens : quando scilicet aliqui in principali bono consentiunt, sed in aliquibus quæ sunt circa illud dissentiunt, eo quod unus æstimat istud quod sibi videtur melius, alius aliud. Et hæc est præter intentionem; nec est peccatum neque caritati opponitur, nisi sit cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel aliquis pertinaciter suæ æstimationi adhæreat. Discordia ergo quandoque est ex peccato unius, interdum quoque ex amborum peccato.
Act. XV, 39. Ex his patet, quod discordia Pauli et Barnabæ non erat peccatum, quia erat per accidens; nec fuit circa ea quæ sunt de necessitate salutis. Denique, est quædam concordia mala, quæ est unio voluntatum in malo : quæ non est vera concordia; et hanc per oppositam discordiam rumpere,
Ibid. XXIII, 6 *et seq.* non est peccatum. Sic enim Paulus inter Pharisæos et Sadducæos discordiam fecit. Non enim tenemur alterius cordi consentire, nisi in quantum illud se Deo conformat.

2. Amplius autem, quum discordia sit segregatio voluntatum, patet eam ex superbia aut inani gloria nasci, in quantum unusquisque proprio sensui vel voluntati immoderate adhæret, atque alterius affectioni propriam præfert. Unde discordia non est vitium capitale.

ARTICULUS LXXXIV.

1. Quando contentio sit mortale peccatum. 2. Cujus vitii filia sit.

1. QUEMADMODUM discordia contrarietatem importat in motibus voluntatis, Quæstio 38.
sic contentio contrarietatem in locutione designat. Contrarietas autem loquentis uno modo pensatur ex intentione loquentis et contendentis; secundo, ex modo loquendi.

B Quoad primum, considerandum est an aliquis resistat veritati vel falsitati; quoad modum autem contrariandi, attendendum est utrum talis modus negotiis atque personis conveniat. Contentio itaque quæ est impugnatio veritatis cum inordinato modo, est mortale peccatum. Et ita Ambrosius accipit eam, dicens : Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Contentio demum quæ est falsitatis impugnatio cum moderata acrimonia, est laudabilis. Quod si modus excedatur,

C erit veniale peccatum, nisi in tantum excedatur quod alii scandalizentur. Unde Apostolus : Noli (inquit) verbis contendere; ad nihil enim utile est, etc. Porro II *Tim.* II, 14.
contentio quæ non est cum intentione veritatem impugnandi, sed dum quisque defendit quod sibi verum apparet, non est perfecta contentio, nec mortale peccatum. Et talis inter Christi Apostolos facta est, *Luc.* XXII, 24.
quando nondum spirituales exstiterant. Sumendo itaque contentionem secundum perfectam rationem, quæ est mortale pec-

D catum, ille contendit in judicio, qui justitiæ veritatem impugnat; et in disputatione, qui doctrinæ veritati rebellat. Et hoc est mortale peccatum. Si tamen sit talis impugnatio solum cum quadam acrimonia vocis, non est semper mortale peccatum.

2. Agnoscendum quoque, quod propter eamdem causam qua discordia est superbiæ vel inanis gloriæ filia, quæ in proximo expressa est articulo, etiam contentio filia est superbiæ aut inanis gloriæ.

ARTICULUS LXXXV.

1. *Quod schisma sit speciale peccatum.* 2. *Utrum sit gravius infidelitate.* 3. *De potestate schismaticorum.* 4. *De pœna eorumdem.*

Quæstio 39. 1. SECUNDUM Isidorum autem, schisma a scissura animorum acceptum est. Scissio vero unitati opponitur. Ideoque peccatum schismatis dicitur, quod per se ac directe unitati opponitur. Nam in naturalibus atque moralibus id quod est per se, constituit speciem. Sed in moralibus illud vocatur per se, quod directe intenditur; et quod præter intentionem contingit, per accidens appellatur. Schisma igitur speciale peccatum est, ex eo quod intendit se quis ab unitate separare, quam caritas facit : quæ non solum unam personam alteri, sed etiam totam Ecclesiam in vinculo dilectionis unitateque spiritus servat. Propterea schismatici proprie sunt qui se sponte et ex intentione ab unitate Ecclesiæ segregant. Porro Ecclesiæ unitas in duobus consistit : in connexione videlicet membrorum Ecclesiæ ad invicem; et item in ordinatione omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, quod est Christus, cujus in terra vicem gerit Papa. Unde schismatici sunt, qui summo Pontifici contemnunt subesse, vel membris sibi subjectis renuunt communicare : et hoc ex rebellione et pertinacia atque malitia. Unde Augustinus in libro contra Faustum, ait : Schisma est eadem opinantem, atque eodem ritu quo ceteri Deum colentem, solo congregationis dissidio delectari. Propter quod, sicut hæresis opponitur fidei, sic schisma ecclesiasticæ caritatis unitati. Omnis autem hæreticus est schismaticus, sed non econtrario. Schisma tamen est via ad hæresim. Et secundum Hieronymum, quamvis in principio ab hæresi differat, tamen nullum schisma est quin aliquam sibi hæresim fingat, ut recte ab Ecclesia recessisse putetur.

2. Præterea peccatum aliquod dupliciter alio gravius dicitur : uno modo, secundum speciem; alio modo, secundum circumstantias. Prima autem gravitas est simpliciter major, quia attenditur ex parte objecti. Illud itaque peccatum secundum se gravius est, quod majori bono opponitur. Sed infidelitas contrariatur ipsi Deo, secundum quod in se ipso consideratur, videlicet in quantum est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem opponitur unitati Ecclesiæ, quæ est quoddam bonum particulare creatum et minus divino bono. Unde simpliciter infidelitas, seu hæresis, gravius peccatum est schismate : quamvis ex circumstantia quidam schismaticus gravius peccare possit quodam hæretico, vel propter majorem contemptum, aut majus periculum quod inducit, aut simile aliquid. Sciendum quoque, quod sicut odium opponitur caritati secundum suum principale objectum, quod est Deus; sic schisma caritati opponitur ratione secundarii sui objecti, quod est proximus.

3. Insuper agnoscendum, quod duplex est spiritualis potestas, videlicet sacramentalis, et jurisdictionalis. Sacramentalis est, quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes vero consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles : ut etiam in rebus inanimatis videmus. Nam altare semel consecratum non denuo consecratur, nisi dissipatum destructumque fuerit. Quamvis ergo homo consecrationem aliquam habens, in hæresim aut schisma labatur, tamen potestas ista in ipso essentialiter manet : unde rediens non rursus consecratur. Sed quoniam potestas inferior agere debet secundum ordinem potestatis superioris, et prout ab illa movetur; ideo hæretici atque schismatici usum potestatis sacramentalis amittunt, nec uti ea licite possunt. Quod si usi fuerint, ipsorum potestas in sacramentalibus effectum habebit : nam in talibus non agit homo nisi ut instrumentum Dei. Ideoque effectus sacramentales propter malitiam ministri, quantumcumque maligni, non excluduntur. Unde quod Cyprianus in epistola ait :

Novatianus, qui nec unitatem spiritus, nec A conventionis pacem observat, et se ab Ecclesiæ vinculo atque a sacerdotum collegio separat, nec episcopi potestatem habere potest, nec honorem : de usu potestatis intelligi debet. — Porro potestas jurisdictionalis est quæ ex simplici injunctione hominis donatur. Et illa non immobiliter adhæret : unde nec in hæreticis et schismaticis manet. Propter quod nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere possunt : quod si fecerint, nihil actum est.

4. Denique, quoniam pœna correspon-
Sap. xi, 17. dere debet culpæ, et per eadem quis puniendus est per quæ peccat ; ideo sicut schismatici se ab unitate Ecclesiæ separant, sic justum est ut excommunicationem incurrant. Et iterum, quia se capiti Ecclesiæ subdere nolunt, æquum est ut temporali potestate coerceantur. Dicitur enim causa 23, quæstione 5 : Divinæ et mundanæ leges statuerunt, ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et pacem ejus perturbantes, a sæcularibus potestatibus comprimantur. Verumtamen in necessitatis articulo posset a schismatico Baptismus recipi, imo a quolibet, quamvis pagano. Patet itaque, quando schismatici per excommunicationem non corriguntur, addendum esse brachii sæcularis flagellum. Quando tamen una pœna est sufficiens, non est alia adjicienda.

ARTICULUS LXXXVI.

1. *An aliquod bellum sit licitum.* 2. *Utrum clericis liceat bellare.* 3. *An etiam liceat uti insidiis in bellis.* 4. *An in die festo pugnare liceat.*

QUÆSTIO 40. 1. AD hoc autem quod bellum sit licitum, tria requiruntur. Primo, auctoritas principis. Nam privatæ personæ non licet bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Item non pertinet ad eam, multitudinem convocare : quod in bello fieri oportet. Unde libro vicesimo secundo contra Manichæum, Augustinus exponens illud Evangelii, Omnis qui acceperit gladium, etc., dicit Matth. xxvi, 52.
quod ille accipit gladium, qui sine superiori et legitima potestate hoc agit. Itaque, quia principibus commissa est cura rei publicæ, intestinos atque extraneos hostes compescere habent. Secundo, exigitur causa justa. Tertio autem, intentio bellantium recta : quia nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, B atque similia, juste culpantur. Illud autem quod Dominus ait, Ego dico vobis Ibid. v, 39.
non resistere malo, et alia talia, servanda sunt solum secundum præparationem animi.

2. Præterea ad bonum socialis vitæ humanæ multa necessaria sunt, nec possunt singula a singulis convenienter exerceri, secundum Philosophum in Politicis. Unde qui majoribus rebus deputantur, minoribus prohibentur occupari, secundum leges humanas : nam militibus negotiatio C interdicitur. Bellica autem exercitia, officiis atque operibus episcoporum ac clericorum maxime contrariantur. Primo, propter inquietudinem, quæ in eis potissima est, et a contemplatione et oratione laudeque Dei maxime impedit. Ideoque bellica negotia magis contrariantur statui clericorum, quam negotiationes, quæ tamen eis non licent, quia secundum Apostolum, Nemo militans Deo implicat se II Tim. ii, 4.
negotiis sæcularibus. Secundo, propter specialem rationem. Clerici namque deputantur D ad altaris ministerium, in quo sub Sacramento repræsentatur passio Christi. Propterea non convenit clericis sanguinem fundere, sed potius ad proprii sanguinis effusionem paratos pro Christo consistere : quatenus opere impleant quod mysterio gerunt. Unde etiam institutum est ut effundentes sanguinem, quamvis sine peccato, tamen irregulares fiant. Quum ergo nemini id liceat per quod proprio officio ineptus efficitur, non licet clericis gerere bella ; sed spiritualibus armis

gregem suum defendere debent. Et propter hoc possunt prælati et clerici ex commissione superioris interesse bellis, quatenus populum hortentur, absolvant, et doceant. Quod autem propriis manibus pugnent, abusionis est. Possunt autem alios ad bellum justum inducere : sicut causa 23, quæstione 8, habetur de Adriano Papa, qui Carolum contra Longobardos ad bellandum vocavit.

3. Denique insidiæ ad hostes fallendos ordinantur. Dupliciter autem aliquis fallitur dicto vel facto : Primo, quum falsum aliquod dicitur, vel promissum non servatur. Et hoc illicitum est, quia secundum Ambrosium libro de Officiis, etiam inter hostes sunt fœdera et pacta servanda. Secundo, aliquis fallitur, quia propositum seu conceptum nostrum ei non pandimus. Et istud est licitum, quia et in doctrina fidei quædam secreta hostibus fidei occultantur, ne sanctum canibus detur. (*Matth.* VII, 6.) Sic quoque in documentis rei militaris præcipuum est, ne consilia hostibus revelentur, ut in libro Stratagematum Francorum habetur.

4. Insuper, observatio sabbati non repugnat defensioni salutis proprii corporis, aut rei publicæ, quia medici in festis licite medentur. Ideoque licet pro defensione communis boni in festis pugnare, si necessitas exigat : nam per hoc multa mala atque pericula, tam in spiritualibus, quam in temporalibus, evitantur; imo hoc esset Deum tentare, in tali necessitate a bello velle abstinere.

ARTICULUS LXXXVII.

1. *De culpa rixæ.* 2. *De origine rixæ.*

QUÆSTIO 11. 1. SICUT autem discordia est segregatio voluntatum, et contentio contradictio sermonum ; sic rixa est in factis, ut quum se aliqui ex ira percutiunt. Unde rixa est bellum inter privatas personas, non ex superioris auctoritate, sed inordinata earum voluntate. Et ergo est semper peccatum. In eo enim qui alium injuste invadit, est mortale peccatum ; nam inferre proximo nocumentum opere manuali, non est sine peccato mortali. In eo autem qui se defendit, quandoque est sine peccato, interdum autem cum peccato veniali, et interdum cum peccato mortali. Si enim se defendit solo animo repellendi injuriam cum debito moderamine, non est peccatum, nec rixa proprie ex parte ipsius. Quando vero aliquis levis motus iræ aut odii se miscet, et rectum moderamen parum exceditur, est veniale peccatum. Si autem obfirmato animo insurgat in invadentem, ut eum graviter lædat, est peccatum mortale. Dicit autem Isidorus : Rixosus est, qui semper ad contradicendum est paratus, et jurgiis delectatur, aliosque ad contendendum provocat. Dictum est autem quod bellum justum non est, nisi auctoritate publicæ potestatis fiat : ideo rixæ bellum semper est malum, quoniam ex privato affectu iræ vel odii oritur.

2. Præterea, rixa proprie dicitur, quum quis alium ipso sciente lædere nititur. Et quia hoc iræ convenit (ira enim quum sit appetitus vindictæ, vult ut alius sciat id contra ipsum agi, quatenus magis torqueatur ; nec sufficit irato latenter nocere, sed alio sciente et repugnante ; sed invidus, quoniam quærit absolute malum alterius, non curat an palam, an secretius noceat), propterea rixa magis proprie est filia iræ, quamvis ex odio possit procedere. Dicit tamen apostolus Jacobus : Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis, etc. ? (*Jacob.* IV, 1.) quia videlicet passiones irascibilis, quarum ira una est, ex passionibus concupiscibilis oriuntur.

ARTICULUS LXXXVIII.

1. *Utrum seditio sit peccatum speciale.* 2. *An mortale.*

1. EST autem seditio speciale peccatum, et convenit cum rixa et bello in hoc quod contradictionem designat. Sed dif- QUÆSTIO 12.

fert ab eis, quia rixa et bellum important actualem mutuam pugnam : seditio vero dicitur, sive pugna sit in actu, sive ad pugnam aliqui præparentur. Unde dicitur seditio tumultus ad pugnam. Secundo differunt, quoniam bellum est proprie contra extraneos hostes, quasi multitudinis contra multitudinem ; rixa vero est unius contra unum, aut paucorum contra paucos; sed seditio proprie est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, ut quum una pars civitatis contra aliam incitatur. Sic itaque, quia seditio speciali bono opponitur, scilicet unitati ac paci multitudinis, est speciale peccatum. Porro, seditio a schismate in duobus distinguitur : primo, quoniam schisma est contra unitatem spiritualem Ecclesiæ, seditio autem contra unitatem multitudinis temporalem ; secundo, quia schisma non importat præparationem ad pugnam corporalem, sicut seditio.

2. Denique est et mortale peccatum, et tanto gravius rixa, quanto bonum commune aut plurium melius est bono unius aut paucorum. Opponitur enim justitiæ et bono communi. Nam secundum Augustinum secundo et nonodecimo de Civitate Dei, populus dicitur non omnis cœtus multitudinis, sed cœtus juris atque communis utilitatis consensu sociatus. Huic autem unitati seditio contra nititur. Et ergo primo pertinet ad eum qui seditionem procurat, et est in ipso gravissimum peccatum ; consequenter autem in sibi consentientibus invenitur.

ARTICULUS LXXXIX.

1. *Quid sit scandalum.* 2. *An sit peccatum.* 3. *Utrum sit peccatum speciale.* 4. *An possit esse peccatum mortale.*

Quæstio 43. 1. DENIQUE, ut testatur Hieronymus, σκάνδαλον Græce, Latine offensio, ruina vel impingentia dicitur. Sicut enim in via corporali aliquando obex ponitur, in quem transiens si impingit prolabitur ; A sic in via spirituali contingit hominem ex dicto vel facto alterius, ad peccati ruinam disponi : et talis obex in utraque via, scandalum appellatur. Nihil autem ex sua natura disponit ad spiritualem ruinam, nisi aliquem rectitudinis defectum sortiatur. Quod enim perfecte rectum virtuosumque est secundum suam rationem, plus hominem contra malum munit, quam ad peccandum inducat. Ideo scandalum convenienter describitur, quod sit dictum vel factum minus rectum, præbens alicui occasionem B ruinæ. Et sumitur hic *minus rectum,* non quod ab aliquo alio in rectitudine superetur ; sed pro peccato, quod de se obliquum est, vel pro eo quod speciem mali habet, velut si quis in idolio accubet, per quod videtur idolo honorem impendere. Unde Apostolus : Ab omni (inquit) specie mala abstinete vos. (I Thess. v, 22.) At vero, quoniam nihil est homini perfecta atque sufficiens causa peccandi, nisi propria voluntas ; propterea in definitione scandali non dicitur, Dans causam, sed, Præbens C occasionem. Nam in potestate alterius est, recipere scandalum, vel non.

Advertendum tamen, quod dictum vel factum hominis potest dupliciter esse alteri peccandi occasio. Uno modo, per se : quando videlicet aliquis admonitione vel exemplo intendit aliquem ad culpam inducere ; vel etiam, licet ipse non intendat hoc, tamen opus suum tale est quod ex sua natura alium ad malum inducere potest, vel quia malum est, aut speciem mali habet : et tale dictum vel factum, dicitur scandalum D activum. Secundo, per accidens : quando videlicet ex dicto vel facto alicujus, aliquis scandalizatur præter intentionem agentis, et præter conditionem operis : ut quum opus in se bonum est, sed alter ex sua malitia inde ad peccandum inducitur. Et hoc est scandalum passivum sine activo : nam agens non peccat, nec quantum in se est, alii occasionem ruinæ ministrat. Patet itaque, quod interdum sunt simul scandalum activum in uno, et passivum in altero ; quandoque est scandalum activum

in uno, non autem passivum in altero, quia videlicet alter non consentit; interim quoque est scandalum passivum sine activo.

2. Denique utrumque scandalum semper est peccatum. Nam scandalum passivum non est, nisi in quantum aliquis ruit spirituali ruina. Scandalum quoque activum, vel est malum, et sic est per se peccatum; vel habet speciem mali: et tunc propter proximi caritatem dimittendum foret; et qui non dimittit, contra caritatem agit et peccat. Porro, quod in Evangelio dicitur, Necesse est ut scandala veniant, intelligendum est, non de necessitate absoluta, sed conditionali: quemadmodum præscita a Deo necesse est evenire, vel necesse est ea fieri necessitate finis, quoniam ad aliorum probationem utilia sunt. *Matth.* XVIII, 7.

3. Præterea scandalum passivum non est speciale peccatum, quia secundum quodlibet genus peccati contingit aliquem ex dicto vel facto alterius ruere. Scandalum vero activum quod est præter intentionem agentis, non est speciale peccatum: ut quum aliquis non intendit alium scandalizare, sed propriæ voluntati satisfacere. In moralibus namque, quod est per accidens, non constituit speciem. Scandalum autem activum quo quis intendit alium scandalizare, est speciale peccatum ratione specialis finis intenti, et opponitur directe correctioni fraternæ.

4. Præterea scandalum passivum, interdum est veniale peccatum, ut quum quis ex alterius dicto vel facto ad venialis peccati motum impingitur; quandoque autem mortale, ut si quis mortaliter ruat. Similiter scandalum activum per accidens, est veniale peccatum, quando quis actum venialis peccati, vel qui solum habet speciem mali, committit; quandoque vero est mortale peccatum, vel quia mortale peccatum committit, vel quia proximi salutem contemnit, nolens propter eam omittere quod sibi placuerit. Scandalum autem activum per se, ex intentione agentis, tunc est mortale peccatum, quando quis alium ad peccandum mortaliter conatur inducere; quod si ad veniale peccatum inducere velit, esset veniale peccatum.

ARTICULUS XC.

1. *Utrum perfectorum sit scandalizari.* 2. *An eorum sit scandalizare.* 3. *An spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.* 4. *An etiam temporalia.*

1. PORRO scandalum passivum commotionem animi a bono importat. Viri autem perfecti Deo, cujus incommutabilis bonitas est, firmiter et inconcusse adhærent; nec superiori homini obediunt, nisi in quantum ille sub ordine Dei perseverat. Ideo ex dictis vel factis aliorum inordinatis non recedunt a Deo intrinsecus, quamvis forinsecus impediuntur. Unde in Psalmo: Qui confidit in Domino sicut mons Sion, non commovebitur in æternum. Et rursus: Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. Et Apostolus ait: Neque mors, neque vita, neque creatura alia, poterit nos separare a caritate Dei. Propter quod Hieronymus dicit: Qui scandalizatur, parvulus est; majores enim scandala non recipiunt.—Verumtamen scandalum quandoque large accipitur pro quolibet impedimento; et sic Christus Petro dixit: Scandalum mihi es. — Amplius autem, quamvis perfecti ex carnis infirmitate venialia peccata incidere valeant, non tamen ex defectu alterius scandalizantur, secundum veram scandali rationem, licet quandoque scandalo appropinquent, sicut Scriptura testatur: Mei autem pene moti sunt pedes. *Ps.* CXXIV, 1. *Ps.* CXVIII, 165. *Rom.* VIII, 38, 39. *Matth.* XVI, 23. *Ps.* LXXII, 2.

2. Præterea scandalum activum magis perfectioni repugnat quam passivum. Quum ergo perfectorum sit omnia secundum regulam rationis peragere, dicente Apostolo, Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis; ideo perfectorum non est scandalizare, secundum quod scan- *I Cor.* XIV, 40.

dalum activum dicitur dictum vel factum A quod ex sua natura tale est, ut alium ad ruinam inducere possit. Nam, quamvis in actibus perfectorum aliqua possit imperfectio esse : illa tamen ex carnis fragilitate procedit ; nec tanta est ut rationabiliter debeat aliquis inde occasionem ruinæ contrahere. Imo, qui ex talibus scandalizantur, non scandalizantur a scandalo activo alterius, sed proprio : nam ipsi se ipsos scandalizant. Unde quod Paulus scribit se Petro in faciem restitisse : in hoc, (Galat. II, 11.) secundum Augustinum, Petrus incaute se habuit, et aliqualiter peccavit, non tamen eatenus quod inde aliquis scandalizari debebat.

3. At vero, quum quæritur an propter scandalum sint spiritualia bona omittenda, certum est de scandalo passivo intelligi. Agnoscendum ergo, quod quædam bona sunt de necessitate salutis : et hæc propter alterius scandalum vitandum non sunt deserenda. Alia sunt spiritualia bona ad salutem non necessaria. Et circa illa distinguendum est. Nam scandalum C quod ex his oritur, quandoque est ex malitia : sicut Pharisæi de Christi doctrina scandalizabantur. Unde quum aliqui spiritualia bona impedire conantur, scandala concitando, non sunt bona omittenda. Interdum autem oritur scandalum de spiritualibus bonis ex infirmitate aliquorum : quod est pusillorum. Et tunc propter caritatem sunt spiritualia bona occultanda, vel differenda, donec ratione reddita, cesset scandalum tale. Quod si post redditam rationem non cessaret, tunc pertinet ad ma- D litiam, et non essent bona omittenda.

Ex his patet, qualiter veritatis instructio, ac fraterna correctio, propter scandalum sint omittenda. Nam ille cui incumbit docendi officium, quamvis veritatem deserere non debeat, tamen actum docendi exercere debet secundum congruentiam personarum et temporis. Sic namque eleemosynæ tam spirituales quam corporales, et adimpletio consiliorum, non sunt omittenda, quando alicui, vel ex cura animarum, aut ex injuncto officio, aut ex voto incumbunt. — At vero, quidam dixerunt, propter scandalum alterius, maxime ne in mortale peccatum labatur, venialiter esse peccandum. Sed hoc implicat : nam si peccatum est faciendum, non est peccatum nec malum, quia peccatum non est eligibile. Contingit autem aliquod non esse veniale peccatum ex circumstantia, quod illa sublata esset veniale peccatum : quemadmodum verbum jocosum secundum se est veniale peccatum ; si vero dicatur ex B rationabili causa, non est peccatum, imo nec jocosum *. Itaque, quia peccatum veniale disponit peccantem ad mortale, non est committendum propter vitandum in alio mortale peccatum.

* otiosum

4. Præterea, temporalium bonorum quædam sunt nobis commissa : ut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona rei publicæ ipsis rectoribus. Et horum conservatio imminet his quibus commissa sunt, de necessitate, quemadmodum et depositorum : unde nec propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ de necessitate salutis sunt. Nam S. Thomas Cantuariensis repetiit bona Ecclesiæ cum scandalo regis. Alia temporalia bona sunt nostra. Et hæc propter scandalum dimittenda sunt, vel largiendo ea aliis, si apud nos sint, vel non repetendo, si apud alios sint, quando scandalum oritur ex ignorantia vel infirmitate, quod est scandalum pusillorum : sunt, inquam, dimittenda omnino, vel scandalum alio modo sedandum est. Unde Augustinus : Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat ; et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia ; tuncque melius aliquid ei dabis, quum errantem correxeris. Aliquando oritur scandalum ex malitia : quando videlicet aliqui scandala concitant aut concipiunt ex sua duritia. Et ob tale scandalum non sunt temporalia dimittenda : hoc enim vergeret in detrimentum boni communis, quia daretur impiis rapiendi occasio et ipsis rapientibus hoc ipsum noceret in anima. — Propterea, secundum Augustinum, præ-

Matth. v, 40. ceptum Christi in Evangelio : Ei qui vult tecum contendere judicio et tunicam tollere, dimitte et pallium ; item verbum I Cor. vi, 7. Apostoli : Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis : quare non magis injuriam accipitis? intelligenda sunt secundum præparationem animi, sic ut sit homo paratior injuriam pati vel fraudem, quam judicio contendere, si hoc ipsum magis expediat. Unde etiam in quibusdam locis, ecclesiæ Christi non recipiunt a populo decimas, quia non est in eis solitum decimas solvere, et ideo decimæ sine scandalo non exigerentur. Proinde istis non obstat quod ait Hieronymus, Dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti, salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ : quia consilia pertinent ad perfectionem veritatis, vitæ atque justitiæ ; et saluti multorum obesset, si bona aliena retinere vel rapere possent.

ARTICULUS XCI.

1. *De præcepto caritatis.* 2. *An sit unum vel plura.*

Quæstio 44. 1. PRÆCEPTUM præterea importat aliquid debitum. Est autem aliquid dupliciter debitum : primo, per se, sicut finis, quoniam finis habet per se rationem boni ; secundo, propter aliud, sicut media ad finem : quemadmodum in arte medicinæ sanitas est per se intenta et medico debita ; potio autem et diæta, propter sanitatem. Finis autem spiritualis vitæ, est Deo adhærere : quod per caritatem efficitur. Et ergo de caritate datur præceptum per se ; de actibus vero aliarum virtutum, prout ad caritatem ordinantur. I Tim. i, 5. Unde Apostolus : Finis præcepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Virtutes quippe quæ sunt circa passiones, cor purificant ; et quæ sunt circa operationes, conscientiam bonam efficiunt ; fides quoque non ficta, cognitionem Deo conjungit : et omnia hæc A ad actum caritatis ordinantur atque disponunt. Ideo præceptum de caritate est maximum. Et quoniam omnia præcepta Decalogi, ad Dei et proximi caritatem ordinantur : ideo præceptum de caritate inter illa numerandum non fuit ; imo in omnibus includitur.

2. Insuper, sic se habent præcepta in lege, sicut propositiones primorum principiorum in scientiis speculativis, in quibus conclusiones virtualiter continentur. Neque necesse est ex principiis conclusio- B nes deducere, nisi propter minus capaces : nam qui ipsa principia secundum ipsorum totam virtutem cognosceret, in ipsis simplici intuitu omnes conclusiones videret. Caritas autem est finis virtutum in agibilibus. Sed finis in agibilibus se habet ut principium in speculabilibus. Ideoque, sicut conclusio continetur implicite in principio ; sic caritas proximi continetur virtualiter in dilectione Dei. Tamen, sicut ex principiis necesse est aperte conclusionem inferre ; sic propter incapaciores C necesse fuit post dilectionis divinæ præceptum, etiam de dilectione proximi mentionem fieri. Et ergo sunt duo caritatis præcepta, quorum unum ordinatur ad aliud. Est tamen una caritas habens duos actus, quorum unus, videlicet dilectio proximi, ordinatur finaliter ad alium, id est dilectionem Dei. — At vero, quum caritas sit amicitia quædam, quæ ad minus duos requirit, ideo nullus se ipsum proprie dicitur caritate diligere. Duo autem sunt caritatis præcepta. Amor enim, seu caritas, est D boni. Bonorum autem aliud est finis, scilicet Deus : et de hoc est primum caritatis præceptum. Aliud ordinatur ad finem, videlicet proximus : et de hoc est secundum caritatis præceptum. Quamvis autem sunt quatuor caritate amanda, tamen de dilectione sui et corporis proprii non erant danda præcepta : nam horum dilectio homini semper adhæret, quantumlibet a caritate excidat. Sed modus ea amandi præcipitur, quatenus ordinate amentur, per hoc quod Deus diligi jubetur.

ARTICULUS XCII.

Quomodo Deus diligi præcipiatur : 1. Quomodo toto corde. 2. Quomodo tota mente, etc. 3. Utrum hoc caritatis præceptum in via impleri possit.

1. QUONIAM quidem autem ad actum virtuosum non solum exigitur ut supra debitam cadat materiam, sed ut insuper debitis vestiatur circumstantiis, quibus tali materiæ proportionetur ; propterea non tantum præcipitur ut Deus diligatur, sed etiam ut toto corde ametur, quum ipse sit omnium ultimus finis. Nam in eo quod dicitur, Ex toto corde, insinuatur modus dilectionis divinæ. Quamvis enim modus quem habet virtus a superiori virtute, sub præcepto non cadat; modus tamen qui ad ipsam virtutem pertinet cujus est actus, præcipitur. Porro, quod dicitur, Ex toto corde, uno modo intelligitur actu, ut scilicet cor hominis semper in Deum actualiter feratur, et hoc est perfectio patriæ; alio modo in habitu, ut videlicet homo nihil agat quod caritati repugnat, et hoc est perfectio viæ. Caritas quoque ad quam ordinantur consilia, inter prædictas duas caritatis perfectiones est media, quia per eam homo temporalia licita deserit, quæ mentem a Dei actuali dilectione ubertim præpediunt.

2. Advertendum præterea, quod præceptum de caritate Dei in Marco plene datur, quum dicitur : Ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, et ex tota virtute. (*Marc.* XII, 30.) In Deuteronomio autem non ponitur, Ex tota mente, quia sub uno istorum intelligitur. (*Deut.* VI, 5.) Matthæus quoque omittit, Ex tota fortitudine tua. (*Matth* XXII, 37.) Lucas quoque dicit, Ex omnibus viribus tuis, quod idem est quod, Ex tota virtute, seu tota fortitudine. (*Luc.* X, 27.) Dilectio ergo est actus voluntatis, quæ hic per cor designatur : nam sicut cor est principium omnium corporalium motuum, sic voluntas est principium omnium motuum spiritualium. Motuum autem qui a voluntate imperantur, sunt tria principia, sci-A licet : intellectus, qui hic significatur per mentem ; vis appetitiva inferior, quæ signatur per animam ; vis quoque exsecutiva exterior, quæ intelligitur per virtutem seu fortitudinem. Jubemur itaque Deum toto corde diligere, quatenus tota intentio nostra feratur in Deum ; tota etiam mente, ut scilicet intellectus Deo subdatur ; tota anima, ut videlicet appetitus inferior secundum Deum reguletur ; tota demum virtute, quatenus omnis noster actus exterior Deo subjiciatur.

B 3. Et sciendum, quod præceptum dupliciter impleri potest, utpote perfecte, et imperfecte : Perfecte quidem, quando secundum intentionem præcipientis impletur, ita ut usque ad ipsius intentionem perveniatur. Et sic, secundum Augustinum libro de Perfectione justitiæ, præceptum caritatis, non nisi in plenitudine caritatis patriæ implebitur, quia tunc homo Deo penitus atque omnimode subjicietur : quod est intentio Dei hoc præceptum jubentis. Imperfecte vero præceptum C impletur, quando usque ad intentionem præcipientis non pertingitur, sed tamen contra ipsius intentionem nihil agitur. Velut si dux militibus jubeat ut pugnent, ille perfecte obedit qui hostem vincit, quum hæc sit ducis intentio ; qui autem pugnat, triumphum tamen non obtinet, imperfecte obedit. Et ita præceptum de dilectione Dei impleri potest in via, quando videlicet nihil caritati contrarium homo committit; sed in patria erit Deus omnia in omnibus. (I *Cor.* XV, 28.) Nunce vero tanto unusquisque præce-D ptum hoc perfectius implet, quo perfectioni patriæ, quæ semper in actu est, magis appropinquat.

ARTICULUS XCIII.

1. De dilectione proximi. 2. An ordo caritatis cadat sub præcepto.

1. IN præcepto insuper quod de dilectione proximi datur, duo tanguntur, videlicet ratio diligendi, et dilectionis

modus : Primum, quum dicitur, Diliges proximum. Nam ideo aliquem debemus diligere, quoniam proximus noster est, tam secundum naturalem Dei imaginem, quam secundum gloriæ capacitatem. Nec refert an dicatur proximus, vel frater, vel amicus (sicut in Levitico dicitur) : semper enim eadem affinitas designatur. Porro modus diligendi innuitur, quum additur, Sicut te ipsum : non quod alium debeamus diligere æqualiter, sed similiter nobis, et hoc tripliciter : primo, secundum ordinem finis, quatenus sic diligat homo proximum propter Deum, sicut se ipsum propter Deum diligere debet ; secundo, ex parte mensuræ dilectionis, videlicet ut non condescendat proximo in malo, sicut nec sibi ipsi ; tertio, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet amet proximum, non propter proprium commodum, sed propter illud bonum propter quod amat se ipsum.

Lev. XIX, 18.

2. Præterea modus ad rationem virtuosi actus pertinens, cadit sub præcepto quod de virtute donatur. Quum ergo ordo caritatis sit modus pertinens ad rationem actus dilectionis, quia accipitur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, constat quod ordo caritatis sub præcepto cadere debeat. Quod etiam ex Scriptura ostenditur. Sunt quippe quatuor ex caritate diligenda, videlicet Deus, homo ipse, proximus, et proprium corpus. Quum autem præcipitur ut Deus diligatur toto corde, jubemur Deum super omnia diligere. Quum vero mandatur ut diligamus proximum tanquam nos ipsos, insinuatur, quod homo se ipsum primo et magis quam alium diligere debeat ; et qui aliter diligeret, ageret contra ordinem caritatis, de quo scriptum est : Ordinavit in me caritatem. Præterea, quod plus debet diligi proximus quam proprium corpus, mandatur primæ Joannis tertio : Debemus pro fratribus animam ponere, id est vitam corporalem. Pariformiter, quum ait Apostolus : Operemur bonum ad omnes, maxime ad domesticos fidei ; et ad Timotheum, Qui non habet curam suorum, etc. : innuitur quod meliores, præsertimque propinquiores, magis debemus diligere.

Matth. XXII, 37. *Ibid.* 39. *Cant.* II, 4. I *Joann.* III, 16. *Galat.* VI, 10. I *Tim.* V, 8.

ARTICULUS XCIV.

1. *Quod sapientia sit donum Spiritus Sancti.* 2. *De subjecto ejus.* 3. *An sit speculativa vel practica.*

1. SECUNDO Primæ philosophiæ Aristoteles docet, quod ad sapientem pertinet considerare altissimam causam, per quam videlicet de aliis certissime judicari, et secundum quam omnia regulari oportet. Dupliciter autem dicitur causa altissima. Vel, simpliciter : sicut Deus est prima omnium causa ; et qui talem considerat, simpliciter sapiens dicitur, quia per regulas et rationes ac leges divinas omnia alia judicat et ordinat. Et tale judicium percipit homo a Spiritu Sancto, juxta illud Apostoli : Spiritualis homo omnia judicat. Ideo sapientia est donum Spiritus Sancti. Secundo, dicitur causa altissima in certo genere, per quam de omnibus ad illud genus pertinentibus optime judicatur : ut in arte medicinæ est aliqua excellentior causa ; et qui talem considerat, sapiens in illo genere perhibetur. — Porro sapientia quæ est donum, distinguitur a sapientia quæ est virtus et habitus intellectualis acquisitus : quoniam illa studio humano acquiritur ; ista autem desursum est. Differt quoque a fide : fidei enim est divinæ veritati assentire ; sapientiæ autem, secundum divinam veritatem judicare. Habetur enim in Job, Ecce timor Domini ipsa est sapientia ; et secundum interpretationem Septuaginta interpretum, qua utitur Augustinus, Ecce pietas ipsa est sapientia : non quod sapientia sit essentialiter aliquid illorum ; sed quia per pietatem, quæ est cultus Dei, et timorem filialem, maxime manifestatur.

QUÆSTIO 45. I *Cor.* II, 15. *Job* XXVIII, 28.

2. Itaque, ut jam dictum est, sapientia importat rectum judicium per rationes divinas. Rectitudo autem judicii uno modo

habetur per plenum usum rationis; alio modo, per connaturalitatem judicantis ad id de quo profertur judicium : sicut de castitate bene judicat secundum primum modum, qui moralem scientiam didicit; qui autem ipsam castitatis virtutem habet, de ea secundo modo bene judicat. Similiter de rebus divinis judicare per rationis inquisitionem, pertinet ad sapientiam quæ est habitus intellectualis; sed per connaturalitatem cum eis de ipsis judicare, attinet dono sapientiæ : quemadmodum secundo capitulo de Divinis nominibus de sancto Hierotheo Dionysius scribit, quod erat in divinis perfectus, non tantum discens ea, sed etiam patiens. Hæc vero compassio seu connaturalitas habetur per caritatem, quæ Deo nos unit. Unde sapientia quæ est donum, causam habet in voluntate, videlicet caritatem; sed ipsa essentialiter est in intellectu, cujus actus est judicare. Unde patet quare in libro de Gratia novi Testamenti Augustinus dicat : Sapientia est caritas Dei. — At vero intellectus duos habet actus, utpote : percipere, ad quem ordinatur donum intellectus, cujus est veritatem penetrare; et alium actum, scilicet judicare : quod ad sapientiæ pertinet donum, quando fit per rationes divinas; sed quum fit per rationes humanas, est actus doni scientiæ.

3. Præterea, secundum Augustinum duodecimo de Trinitate, superior pars rationis deputatur sapientiæ, inferior autem scientiæ. Superior quoque pars rationis intendit rationibus supernis seu divinis conspiciendis ac consulendis : conspiciendis, in quantum contemplatur divina secundum se; consulendis, prout per divina judicat de humanis, per regulas divinas dirigendo actus humanos. Propter quod sapientia est non solum speculativa, sed etiam practica. Sapientia tamen per prius est divinorum cognitio seu speculativa, et secundario per rationes divinas judicat dirigitque humana. Unde Gregorius : In contemplatione (inquit) principium, quod Deus est, quæritur; in

A operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur.

ARTICULUS XCV.

1. *Utrum sapientiæ donum sine gratia haberi possit.* 2. *An etiam sit in omnibus gratiam habentibus.* 3. *Quæ beatitudo ei correspondeat.*

1. MODO ostensum est, quod donum sapientiæ judicat de divinis at-
B que de aliis per rationes divinas, propter connaturalitatem seu unionem ad divina : cujus connaturalis conformitatis caritas causa est, secundum præostensa. Sed caritas sine gratia esse non valet. Patet igitur quod donum sapientiæ non convenit nisi in gratia exsistentibus. Unde scriptum est : In malevolam animam non introibit sapientia. *Sap.* i, 4. Sed sapientia quæ est habitus intellectualis, cum mortali peccato haberi potest.

2. Præterea doni sapientiæ sunt diversi
C gradus; et quidam eminentius aliis sortiuntur divinitus sapientiæ donum. Omnibus tamen habentibus gratiam, hoc commune est, quod sapientiæ donum habent quantum saluti necessarium est : ut scilicet de rectitudine judicii circa divina et ordinatione rerum humanarum tantum accipiant, quantum ad propriam directionem opportunum est. Alii vero altius illustrantur intra, ut quædam profunda divinorum mysteria videant, et in actibus humanis non tantum se, sed alios quoque
D dirigere queant. Unde Apostolus : Sapientiam (inquit) loquimur inter perfectos; *I Cor.* ii, 6. et denuo, Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ. *Ibid.* xii, 8. Nec istud commune est omnibus, sed potius pertinet ad gratias gratis datas.

3. At vero septima beatitudo, quæ est, Beati pacifici, dono sapientiæ adaptatur, tam quoad meritum, quam quoad præmium. Meritum enim ponitur, quum dicitur, Beati pacifici, id est pacem facientes, vel *Matth.* v, 9. in se, aut in aliis. Quod fit per hoc quod

ea in quibus pax consistit, ad debitum ordinem referuntur, quum pax sit tranquillitas ordinis : ordinare autem est actus sapientiæ. Porro, ad præmium pertinet
Matth. v, 9. quod dicitur, Quoniam filii Dei vocabuntur. Homines enim dicuntur filii Dei, in quantum similitudinem unigeniti naturalisque Filii participant, sicut ait Aposto-
Rom. VIII, 29. lus : Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui. Sed Filius Dei est sapientia genita : ideoque participando sapientiam, homo ad Dei filiationem pertingit.

ARTICULUS XCVI.

1. *Quod stultitia opponatur sapientiæ.* 2. *An sit peccatum.* 3. *De quo capitali vitio oriatur.*

Quæstio 46. 1. STULTITIA denique est quædam mentis hebetudo et obtusio sensuum ; fatuitas autem est mera spiritualis sensus privatio. Quum ergo sapientia a sapore dicatur, quia per eam fit homo idoneus ad dignoscentiam rerum atque causarum : constat quod stultitia opponatur sapientiæ ; fatuitas quoque eidem opponitur tanquam pura privatio.

2. Sciendum præterea, quod stultitia aliquando inest ex naturali dispositione seu causa, ut in amentibus : et tunc non est peccatum. Interdum vero, ex immersione sensuum in terrenis, per quam fit homo ad divina stupidus atque insipidus,
I Cor. II, 14. sicut ait Apostolus, Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei : quemadmodum etiam habenti gustum infectum dulcia videntur amara. Et hæc stultitia est peccatum.

3. Innotescit proinde, quod per luxuriam cor in terrenis potissime mergitur ac hebetatur : et ergo, secundum Gregorium, stultitia ponitur filia luxuriæ. Frequenter tamen oritur ex ira : quoniam ira sua acuitate corporis naturam immutat, et ad veritatis contemplationem inhabilem reddit mentem.

ARTICULUS XCVII.

De virtutibus cardinalibus, et primo de prudentia. 1. *De subjecto prudentiæ.* 2. *Et an sit cognoscitiva singularium.* 3. *An sit virtus specialis.*

1. EST autem (secundum Augustinum) Quæstio 47. prudentia cognitio rerum appetendarum et fugiendarum ; et secundum Isidorum, dicitur prudens, quasi procul videns. Ideoque prudentiæ subjectum est ratio. Prudens namque considerat ea quæ procul sunt, in quantum per ea adjuvatur in his quæ sunt præsentialiter agenda. Unde ea quæ prudentia considerat, ordinantur ad aliud tanquam in finem. Sed eorum quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, electio vero in appetitu : inter quæ consilium magis ad prudentiam pertinet. Nam Philosophus sexto Ethicorum dicit : Prudens est bene consiliativus. Quoniam tamen electio præsupponit consilium, quum sit appetitus præconsiliati, ut tertio Ethicorum habetur ; ideo etiam eligere potest adscribi prudentiæ ex consequenti, secundum quod prudentia per consilium dirigit electionem.

Ex his insuper constat, quod prudentia est in ratione practica, et non speculativa. Prudentis namque est bene consiliari ; sed consilium est eorum quæ per nos fieri possunt in ordine ad aliquem finem. Talium vero est ratio practica. Propterea sexto Ethicorum ait Philosophus : Prudentia est recta ratio rerum agibilium. Quod ad practicam pertinere rationem palam est, quia finis ejus est praxis. Veruntamen nomen prudentiæ quandoque communius sumitur ab Ambrosio et Tullio, et etiam in Scripturis, videlicet pro qualibet cognitione humana.

2. Præterea, quum prudentiæ sit applicare considerationem communem ad opus ; ideo prudentia est singularium cognoscitiva, quia actiones et passiones sunt circa singularia. Tamen prudentia quum sit in ratione, quæ primo et principaliter

est universalium, primitus est circa communia; deinde quasi per reflexionem est singularium. Unde tertio de Anima dicitur, quod intellectus per reflexionem ad materiam se extendit. Et quoniam singularia sunt infinita, ideo incertæ sunt providentiæ nostræ, ut Sapientiæ nono habetur. (Sap. IX, 14.) Nihilo minus singularia ad aliqua finita reduci possunt, quæ ut frequentius accidunt : quorum cognitio sufficit ad certitudinem humanæ prudentiæ.

3. Denique virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed dupliciter aliquid dicitur bonum : materialiter scilicet, utpote quia est res bona ; et formaliter, id est secundum rationem boni. Bonum autem formaliter dictum, est objectum appetitivæ potentiæ. Habitus ergo qui faciunt rectam considerationem rationis, non habendo respectum ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, quia non ordinant nisi ad bonum materialiter sumptum ; sed habitus respicientes bonum sub ratione boni formaliter, plus utique de ratione virtutis sortiuntur. Quum ergo ad prudentiam pertineat applicare actum rationis ad opus, quod sine rectitudine appetitus fieri nequit; ideo prudentia est virtus, non jam dumtaxat sicut ceteræ virtutes intellectuales, sed etiam sicut virtutes morales. Et ergo connumeratur utrisque. Dicit autem Philosophus, quod artis est virtus : quia videlicet ad hoc quod aliquis recte utatur arte, requiritur virtus, quæ rectum faciat appetitum. — At vero actus et habitus speciem ex objecto recipiunt. Unde habitus habens speciale objectum, dicitur specialis ; quod si fuerit bonus, vocatur virtus specialis. Sed objectum dicitur speciale dupliciter : primo, secundum materialem distinctionem ; secundo et magis proprie, secundum rationem formalem. Nam una res secundum diversam rationem sub diversis habitibus atque potentiis cadit. Major autem exigitur diversitas objecti ad diversitatem potentiæ quam habitus, quia plures habitus in una potentia esse possunt : et ergo diversitas quæ causat diversitatem potentiæ, multo amplius diversificat habitum. Quum ergo prudentia sit in ratione, a ceteris habitibus intellectualibus diversificatur secundum materialem objectorum differentiam. Nam sapientia, scientia, et intellectus sunt circa necessaria ; ars autem et prudentia sunt circa contingentia. Sed ars est circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia fiunt ; prudentia vero, circa agibilia, utpote quæ in ipso operante consistunt, ut sunt actus humani immanentes. Porro a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum rationem formalem potentiarum distinctivam, videlicet intellectus et appetitus : nam prudentia est in intellectu ; virtutes autem morales, in appetitu. Ideo prudentia ab omnibus virtutibus differt. Ponitur tamen prudentia in definitione virtutis moralis : quia sicut appetitus sensitivus est subjectum virtutis moralis, in quantum aliquid rationis participat ; sic virtutes morales, quæ in ipso, scilicet appetitu, sunt, habent rationem virtutis secundum quod intellectualem virtutem participant.

ARTICULUS XCVIII.

1. *Quod prudentiæ non sit præstituere finem, sed medium in virtutibus moralibus.* 2. *Quod præcipere sit actus prudentiæ.* 3. *Quod etiam ad prudentiam pertineat sollicitudo.* 4. *Utrum se extendat ad regimen multitudinis.*

1. FINIS proinde virtutum moralium est bonum humanum. Bonum vero humanum, secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, est esse secundum rationem humanam. Ideo fines virtutum moralium in ratione præexsistunt. Quemadmodum autem in ratione speculativa sunt quædam principia per se nota, quorum est intellectus ; et aliqua quæ ex ipsis principiis innotescunt, ut sunt conclusiones, quarum est scientia :

ita in ratione practica præexsistunt quædam tanquam principia naturaliter nota, quorum est synderesis ; et hæc sunt fines virtutum moralium ; alia vero tanquam conclusiones deducuntur ex eis, et hæc sunt media ordinata ad finem, in quorum notitiam devenimus ex finibus : quia sicut se habet principium in speculativis, sic se habet finis in agibilibus. Horum vero est prudentia, applicans universalia principia operabilium ad determinatas materias. Ideoque prudentiæ est disponere de his quæ sunt ad finem virtutum moralium, non autem virtutibus moralibus præstituere finem. — Unde elucescit, quod ad prudentiam spectet invenire medium in virtutibus moralibus. Cujuslibet enim virtutis moralis finis est rationi in rectitudine conformari : sicut temperantia in hoc ordinatur, ne propter concupiscentias homo a ratione abscedat. Et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem : ratio enim naturalis unicuique dictat ut secundum rationem agat. Sed qualiter atque per quæ media homo medium attingere possit rationis, ad dispositionem prudentiæ pertinet. Nam quamvis attingere medium sit finis virtutum moralium, hoc tamen medium invenitur per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem : quod ad prudentiam attinet, quæ ex experimentis circa singularia moderanda versatur. Ipsa in passionibus ac operationibus constituit medium.

2. Præterea, quum prudentia sit recta ratio agibilium, ille est præcipuus actus prudentiæ, qui est principalis actus rationis practicæ agibilium. Cujus utique triplex est actus. Primus est consiliari : quod pertinet ad inventionem ; nam consiliari est quærere. Secundus actus est de inventis judicare : quod facit ratio speculativa. Sed quoniam ratio practica ordinatur ad opus, ideo tertius sequitur actus, qui est præcipere : quod facit prudentia, dum consiliata et judicata applicat operi. Hic quoque est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Cujus signum ponit Philosophus sexto Ethicorum, quia perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui in arte peccat volens quam nolens, utpote rectum judicium habens. In prudentia autem contrario modo est. Et licet movere sit actus voluntatis, tamen quia præcipere est motio cum quadam ordinatione, pertinet ad rationem.

3. Insuper, ut Isidorus docet, sollicitus dicitur quasi solers citus, prout scilicet ex solertia animi fit homo velox ad prosequendum agenda : præsertim de præconsiliatis et judicatis. Nam secundum Philosophum sexto Ethicorum, oportet quidem tarde consiliari, velociter autem consiliata operari. Et sollicitudo ad prudentiam proprie pertinet. Propter quod Augustinus ait : Prudentiæ sunt excubiæ atque vigilantissima custodia, ne subrepente mala paulatim suasione fallamur. Unde Petrus : Estote prudentes, et vigilate in orationibus. (I Petr. iv, 7.) Sollicitudo itaque seu vigilantia, ad prudentiam respicit. Dicit autem Philosophus, quod magnanimus est otiosus et piger, cui sollicitudo opponitur : non quod magnanimus de nullo sollicitus sit, sed quoniam non est superflue sollicitus. Est enim magis confidens et minus formidans, et ergo minus sollicitus : nisi prout ratio requirit in magnis negotiis.

4. Amplius autem, ut refert Aristoteles, quidam ponebant prudentiam non esse nisi circa proprium regimen, quia opinabantur hominem non debere curare bonum commune. Sed hoc caritati repugnat, quæ non quærit quæ sua sunt ; (I Cor. xiii, 5.) et rectæ rationi, quæ privato bono præfert bonum commune. Unde Valerius Maximus dicit, quod antiqui Romani malebant esse pauperes sub diviti imperio, quam divites sub imperio paupere. Igitur, quia pertinet ad prudentiam recte consiliari, judicare, atque præcipere de ordinandis in finem, constat quod etiam prudentia se ad bonum commune extendit. Unde, sic-

ut omnis virtus moralis ad bonum commune relata, nominatur legalis justitia; sic prudentia relata ad bonum commune, justitia appellatur politica. At vero, qui quærit bonum commune, quærit etiam proprium bonum, quum sit ipse pars communitatis. Et secundum Augustinum libro Confessionum, turpis est omnis pars quæ non congruit suo toti.

ARTICULUS XCIX.

1. *De speciebus prudentiæ.* 2. *Utrum prudentia sit etiam in subditis.* 3. *An inveniatur in hominibus malis.*

1. SPECIES vero habituum ex formali distinctione objectorum accipitur. Ratio autem formalis eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex parte finis. Ideoque ex relatione ad diversos fines, attenditur specifica distinctio habituum. Quum ergo diversa sit ratio boni proprii, bonique domus seu familiæ, et boni civitatis seu regni: alia est prudentia simpliciter dicta, quæ scilicet respicit proprium bonum; et alia œconomica, quæ spectat ad bonum domus; atque alia politica, quæ ordinatur ad bonum civitatis. — Dicit autem Aristoteles tertio Politicorum, quod eadem est virtus boni viri, et boni principis: quia videlicet ad bonum virum pertinet non tantum posse subjici, sed etiam principari: et sic in virtute boni viri, virtus principis est inclusa. Advertendum quoque, quod etiam fines quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitus: sicut equestris, et militaris, atque civilis specie differunt, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et simile est de bono proprio, quod ordinatur ad bonum commune.

2. Præterea prudentia est in ratione, cujus est proprium gubernare et regere. Unde in tantum convenit alicui ratio prudentiæ, quantum participat de gubernatione. Quum ergo servis et subditis, in quantum hujusmodi, non competat gubernare, sed gubernari; ideo prudentia non est virtus servi nec subditi, in quantum hujusmodi. Quia tamen omnis homo, in quantum rationalis, habet aliquid de regimine secundum arbitrium rationis; ideo in tantum convenit ei habere prudentiam, in quantum regit se ipsum in quibusdam. Propterea prudentia est in principe per modum artis architectonicæ, in subditis vero per modum artis subservientis. Adhuc autem, secundum Philosophum, servo non competit consiliari aut præcipere subditis; consiliari vero atque præcipere sunt actus prudentiæ: et ergo prudentia non est virtus servi aut subditi, secundum quod tales sunt; tamen ut sunt animal rationale, præcipere consiliarique possunt saltem sibimetipsis.

3. Denique prudentia triplex est, scilicet: Falsa, quæ ad finem malum sua media convenienter disponit: quam Christus dicit inesse filiis hujus sæculi; et de *Luc.* XVI, 8.
qua ait Apostolus: Prudentia carnis mors *Rom.* VIII, 6.
est. Alia est prudentia vera, sed imperfecta, quæ videlicet respicit finem vitæ humanæ non omnibus communem, sed particularem: ut est prudentia negotiatoris, vel nautæ. Tertia est prudentia perfecta et vera, quæ ad bonum finem totius vitæ humanæ bene consiliatur, judicat et jubet: et hæc est prudentia simpliciter dicta; nec in peccatoribus esse potest. Dicit namque Philosophus sexto Ethicorum: Impossibile est prudentem non esse bonum. Prima autem est in solis peccatoribus. Secunda quoque communis est bonis et malis. — Præterea, quamvis fides sit præstantior prudentia, potest tamen fides sine virtutibus haberi; et non prudentia: quia fides in sola cognitione consistit, prudentia vero ordinem denotat ad appetitum rectum: Primo, quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus habetur recta æstimatio per habitus virtutum moralium, appetitum facientium rectum; ideoque prudentia sine virtutibus moralibus esse non potest. Secundo, quia prudentiæ est opera recta

præcipere : quod sine recto appetitu effici nequit. Et quamvis mali possint esse consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad particulare bonum ; tamen ad finem bonum totius vitæ non sunt perfecte bene consiliativi, quoniam consilium ad effectum non perducunt. Et ergo in eis non est prudentia, quæ se habet solum ad bonum ; sed ut ait Philosophus sexto Ethicorum, est in ipsis Dei notitia, id est naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum ; vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quæ est prudentia carnis, seu sæculi.

ARTICULUS C.

1. *Utrum prudentia insit omnibus gratiam habentibus.* 2. *Quomodo insit a natura.* 3. *De modo amittendi prudentiam.*

1. VIRTUTES præterea eatenus sunt connexæ, ut una sine alia haberi non valeat. Quicumque autem habet gratiam, habet etiam caritatem, et per consequens omnes virtutes atque prudentiam. Unde, quum ad prudentiam requiratur industria providendi circa agenda et cavenda : ista industria omnibus convenit gratiam habentibus secundum aliquem gradum, prout saluti necessarium est ut sciant sibi utcumque providere. Et ergo de universis gratiam habentibus dicitur : Unctio docet vos de omnibus, ad salutem videlicet requisitis. Nam et si alieno consilio regi egent, in hoc saltem sibi provident, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilium. Alia vero industria est, qua quis sibi et aliis non solum de necessariis, sed etiam de aliis ad vitam humanam spectantibus consulere potest : et ista non omnibus datur. — Dicit autem Philosophus, quod juvenes non sunt prudentes. Quod utique de prudentia acquisita sumendum est : illa namque experimento et tempore indiget. Prudentia vero gratuita, ex infusione divina causatur, et est in baptizatis infantibus secundum habitum, sicut in amentibus. In habentibus vero usum rationis, meretur ista prudentia augmentum secundum exercitium hominis, quoadusque perficiatur, sicut et reliquæ virtutes.

I *Joann.* II, 27.

2. Præterea, secundum præhabita, prudentiæ est universalem cognitionem ad particularia agenda applicare. Quantum ergo ad universalem cognitionem, sic prima principia prudentiæ naturaliter insunt et patent, quemadmodum speculativarum scientiarum principia. Sed secundum Philosophum, principia prudentiæ sunt nobis magis connaturalia, eo quod speculativa vita sit supra hominem. Principia autem posteriora per inventionem habentur. Quantum autem ad particularem notitiam eorum circa quæ prudentia est, distinguendum est : nam operatio est tam circa finem quam circa media ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ, sunt determinati : et ideo respectu eorum potest esse inclinatio naturalis, quia aliqui ex naturali dispositione virtutes quasdam habent, per quas ad rectos fines inclinantur, et per consequens de eisdem finibus rectum judicium naturaliter sortiuntur. Porro ea quæ sunt ad finem in rebus humanis, determinata non sunt, sed juxta varietatem personarum et negotiorum diversificantur. Ideoque respectu eorum, non habet homo cognitionem naturalem, sed experimentalem : quamvis unus ex naturali dispositione sit aptior ad talia discernenda quam alius. Unde quia prudentia non est circa fines, sed circa ordinata ad finem, ideo non est naturalis.

3. Insuper advertendum, quod oblivio respicit cognitionem tantummodo. Unde habitus omnino intellectuales, ut ars et scientia, per solam oblivionem possunt amitti : quia secundum Philosophum secundo Ethicorum, habitus ex eisdem (tamen contrario modo factis) generatur atque corrumpitur. Quia igitur dictum est quod prudentia ex sua ratione rectitudinem appetitus respicit, et ejus est præcipere et applicare notitiam ad agenda; ideo magis per passiones quam oblivionem cor-

rumpitur. Unde secundum Philosophum, A delectabile et triste pervertunt æstimationem prudentiæ: et iterum ait, quod oblivio est artis et non prudentiæ. Nihilo minus potest oblivio impedire prudentiam, secundum quod actus prudentiæ ex cognitione procedit.

ARTICULUS CI.

De partibus prudentiæ.

Quæstio 48. TULLIUS autem secundo Rhetoricæ, tres ponit partes prudentiæ, scilicet B memoriam, intelligentiam, et providentiam. Macrobius vero, secundum Plotini sententiam, ponit sex, videlicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem, et cautionem. Alii vero aliter assignant partes prudentiæ. Pro quorum concordia advertendum, quod triplex est pars, utpote : integralis, ut paries et tectum sunt partes domus; subjectiva, ut homo et equus sunt partes animalis; potestativa, quemadmodum vegetativum ac sensitivum partes sunt animæ. Tripliciter C itaque assignari possunt partes virtutibus. — Uno modo, secundum similitudinem integralium partium : et sic dicuntur partes integrales virtutis, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis. Et sic sunt octo partes prudentiæ : quarum sex ponit Macrobius (ut nunc patuit), quibus addenda est memoria, quam ponit Tullius, et eustochia seu solertia, quam Aristoteles ponit. Nam ad prudentiam in quantum est cognoscitiva, quinque concurrunt : memoria, ratio, intellectus, docilitas, atque D solertia; tria quoque ad prudentiam pertinent prout est præceptiva, applicando agnitionem ad opus, videlicet providentia, circumspectio, cautio. Quorum distinctio sumitur penes tria quæ circa cognitionem attenduntur. Quorum prima est ipsa substantia cognitionis : quæ si sit præteritorum, est memoria ; si præsentium, est intellectus. Secundo, consideratur circa cognitionem ejus acquisitio : quæ fit, vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas ; vel per inventionem, ad quam eustochia pertinet, quæ est bona conjecturatio : cujus est solertia pars, quæ est velox conjecturatio medii, ut sexto Ethicorum habetur, et primo Posteriorum. Tertio, consideratur usus cognitionis, qui in prudentia est præcipere : et hic ad rationem pertinet. Ratio autem, quatenus recte præcipiat, tria habere debet : primo, ut aliquid ordinet accommodum ad finem, quod ad providentiam spectat ; secundo, attendere debet circumstantias rei, quod circumspectionis est ; tertio, ut impedimenta devitet, quod ad cautionem est pertinens. — Porro partes subjectivæ virtutum dicuntur species diversæ ipsarum. Et ita species prudentiæ sunt : prudentia qua quis regit se ipsum; et prudentia qua quis regit multitudinem, quæ in diversas species dividitur secundum varias species multitudinis, scilicet : in militarem, quæ est respectiva exercitus; in œconomicam, quæ regit familiam; et in eam quæ regit civitatem aut regnum. Sumendo autem prudentiam large, secundum quod etiam scientiam speculativam includit, sic dialectica, rhetorica, et physica partes ejus ponuntur. — Denique, partes potentiales virtutis sunt virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad secundarios actus, sive materias, tanquam non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et sic partes prudentiæ sunt : eubulia, quæ est circa consilium; synesis, quæ est circa judicium eorum quæ secundum regulas communes fiunt; gnome, quæ est circa judicium eorum in quibus quandoque oportet a communi lege recedere; prudentia autem est circa principalem actum, qui est præcipere.

ARTICULUS CII.

1. Qualiter memoria sit pars integralis prudentiæ. 2. Qualiter intelligentia. 3. Qualiter docilitas. 4. Qualiter solertia.

1. EST insuper (secundum præhabita) Quæstio 49. prudentia circa contingentia operabilia, scilicet actus humanos : in quibus

homo dirigi nequit per necessaria, sed per ea quæ in pluribus accidunt. Sed quæ sint illa quæ ut in pluribus accidunt, per experimentum scire oportet. Experimentum vero ex multis memoriis sumitur. Quia ergo ad prudentiam oportet multorum habere memoriam ; ideo memoria est pars integralis prudentiæ, tanquam ad perfectum ejus actum necessario requisita. — Sunt autem quatuor per quæ homo bonam de rebus agnitis memoriam habet. Primo, ut memorandorum quasdam similitudines sibi accipiat, non multum consuetas, sed raras : quia insolita magis miramur, et per hoc fortius animus in eis detinetur. Et ergo quæ in pueritia vidimus, tenacius recordamur. Secundo, oportet ut homo in sua consideratione ordinate ea disponat quorum memoriam habere intendit, quatenus ex uno memorato ad aliud facilius procedatur. Unde, secundum Philosophum, a loco reminisci videmur. Tertio, oportet ut sollicitudo et affectus adhibeantur his quorum quis vult memorari : quoniam, secundum Tullium, sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto, oportet de memorandis meditari frequenter : nam, secundum Aristotelem, meditationes salvant memoriam, quum consuetudo sit quasi altera natura. At vero, quia ex præteritis argumentum accipere oportet de futuris, propterea memoria necessaria est ad consiliandum de futuris.

2. Denique intellectus in quantum est pars prudentiæ, non est intellectiva potentia, sed quædam recta existimatio alicujus extremi principii, quod sumitur tanquam per se notum. Sic nempe prima principia intelligere dicimur. Omnis autem rationis deductio procedit ab aliquo principio per se noto. Ergo et actus rationis ab intellectu procedit. Quum itaque prudentia sit recta ratio agibilium, oportet totum processum ipsius ab intellectu derivari : et ob hoc est intellectus pars prudentiæ. Non tamen sumitur hic intellectus ut est virtus intellectualis, videlicet pro habitu principiorum, qui est cognoscitivus universalium, sicut quod nulli est malefaciendum ; sed pro recta æstimatione de particulari aliquo fine. Intellectus quoque est donum Sancti Spiritus, prout accipitur pro quadam perspectione acuta divinorum.

3. Insuper, quum prudentia sit circa particularia operabilia, in quibus sunt tot diversitates, quod ab uno non de facili neque in brevi omnes considerari possunt ; ideo in his quæ prudentiæ sunt, maxime indiget homo ab aliis instrui, præsertim a senibus expertis. Nam, secundum Philosophum sexto Ethicorum, oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus. Quum ergo ad docilitatem pertineat ut sit homo per eam disciplinæ bene susceptivus, ideo est pars prudentiæ. Et quamvis ad omnem virtutem intellectualem utilis sit, potissime tamen ad prudentiam. Licet etiam aliquibus insit quodammodo a natura ; tamen ad ejus consummationem plurimum confert studium hominis, dum scilicet animum suum sollicite, reverenter atque frequenter applicat documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, neque contemnens propter superbiam.

4. Porro, quum prudentiæ sit rectam habere æstimationem de agendis : ideo, sicut docilitas est pars prudentiæ, secundum quod homo bene se habet acquirendo hanc æstimationem per majorum doctrinam ; ita solertia est pars prudentiæ, in quantum homo bene se habet acquirendo æstimationem prædictam per propriam inventionem. Nam dupliciter aliquid agnoscimus, videlicet addiscendo, et inveniendo. Et accipitur hic solertia pro eustochia, cujus est pars. Eustochia namque est bene conjecturativa de quibuscumque ; solertia vero est prompta et facilis conjecturatio circa inventionem medii, sive in demonstrativis, sive in operativis. Talis autem prompta conjecturatio, ad prudentiam ne-

cessaria est, potissime dum aliquid ex im- A proviso occurrit.

ARTICULUS CIII.

1. *Quomodo ratio sit pars prudentiæ.* 2. *Quomodo providentia.* 3. *Quomodo circumspectio.* 4. *Quomodo cautio.*

1. RATIO quoque prudentiæ pars est, sumendo eam non pro naturali potentia, sed pro bono usu rationis : ad prudentiam enim spectat bene consiliari. B Consilium vero est inquisitio de uno in aliud procedens : hoc autem est opus rationis, cujus est discursivum esse. Ratio enim imperfectionem includit, et defectum intellectus. Nam in quibus vis intellectiva plenarie viget, ratione non egent neque discursu; sed ipsam veritatem simplici cernunt intuitu, ut Deus et angeli. Hominis vero est proprium ex noti notitia ad ignoti agnitionem transire.

2. Denique, quum opus prudentiæ sit media in finem ad ipsum finem debite C ordinare, ideo providentia est potissima pars prudentiæ. Quamvis enim divinæ dispensationi subjiciantur ordinata ad finem, licet necessaria sint vitæ humanæ ; tamen prudentiæ subduntur solum operabilia contingentia. Præterita vero, itemque præsentia in quantum hujusmodi, necessitatem aliquam habent : nam quæ fuerunt, et sic sunt, necesse est fuisse, vel esse, formaliter loquendo. Ideoque contingentia futura, prout sunt ad finem vitæ humanæ ordinabilia, humanæ subduntur D prudentiæ. Et quia hoc ad providentiam pertinet, scilicet de futuris ex præteritis præsentibusque disponere; ideo est providentia pars prudentiæ. Et quia necesse est inter multa quæ ad unum ordinantur, ordinem esse, atque in omni toto esse unam principalissimam partem, a qua totum unitatem sortitur; ideo providentia est dignior pars prudentiæ, et ab ea nomen prudentiæ sumptum est.

3. Præterea ponitur etiam circumspectio pars prudentiæ, cujus est considerare bonitatem finis prudentiæ, non solum secundum se, sed secundum debitas circumstantias. Quum enim prudentia sit circa operabilia particularia, in illis potest aliquid secundum se esse bonum, quod tamen bonum non est ex circumstantia, quoniam in particularibus multa concurrunt (quemadmodum dilecto ostendere signa amoris in se bonum est; tamen si inde oriatur ei suspicio adulationis, aut motus superbiæ, non esset hoc ad finem caritatis) : ideo circumspectio ad prudentiam exigitur, qua homo id quod ordinatur in finem, comparet cum his quæ actum circumstant, considerando an pensatis circumstantiis sit ad finem accommodum.

4. Porro, quoniam in operandis particularibus, circa quæ versatur prudentia, commiscentur verum falso, et bonum malo, propter singularium multiformitatem, in quibus bona sæpe impediuntur a malis, et mala speciem boni sibi assumunt; propterea cautio quoque requiritur, quatenus sic accipiantur bona, quod mala vitentur. Ideo cautio prudentiæ pars est. Pertinet namque ad cautionem impedimenta extrinseca devitare. Non tamen possunt in singulari omnes impedimentales occursus circa actum prudentiæ per cautionem vitari, quum sint indeterminati et ratione comprehendi non valeant; sed de his quæ ut sæpius accidunt cautio adhibetur, ne in ipsis defectus præpediat finem prudentiæ.

ARTICULUS CIV.

De partibus subjectivis prudentiæ quibus multitudo gubernatur: 1. *De prudentia legispositiva.* 2. *De politica.* 3. *De œconomica.* 4. *De militari.*

1. QUONIAM autem ad prudentiam spectat regere atque præcipere; ideo necesse est illic esse specialem speciem prudentiæ, ubi in actibus humanis consistit specialis ratio regiminis et præcepti. Quæstio 50.

In eo autem qui communitatem civitatis vel regni gubernat, invenitur specialis et perfectissima regiminis ratio, quia tale regimen est universalius, et communiorem ac meliorem finem attingit. Et ergo prudentia quæ convenit regi, cujus est civitatem vel regnum regere, specialis est virtus : et dicitur regitiva, vel secundum Philosophum, legispositiva, quoniam condere leges est principalis actus ejus, et solis regibus proprie convenit, aliis vero, in quantum aliquid de regali proprietate participant. Ad rectorem autem duæ virtutes, videlicet prudentia et justitia, maxime pertinent. Dicit enim Philosophus quinto Ethicorum : Princeps custos est justitiæ. Et quia inter quinque politias regnum est optimum, ideo a regno ista prudentia nominatur. Includuntur tamen in regno aliæ politiæ bonæ.

2. Præterea, quamvis servi et subditi moventur secundum superioris imperium, non tamen omnino sicut inanimata ; sed sunt etiam propter rationis arbitrium aliquo modo domini actuum suorum ; et non solum aguntur, ut naturalia, sed etiam agunt. Propterea est in ipsis quædam rectitudo regiminis, qua semetipsos dirigunt principantibus obediendo : quod ad speciem prudentiæ, quæ politica dicitur, pertinet. Et est secunda species prudentiæ, conveniens subditis : quæ se habet ad prudentiam principis, sicut ars manu operans ad artem architectonicam.

3. Insuper, quia domus vel familia est medium inter unam personam, et civitatem vel regnum ; ideo tertio ponitur prudentia œconomica, inter prudentiam communiter dictam, quæ est virtus rectiva unius, et politicam media, et ab utrisque distincta. Nam ratio objecti diversificata secundum universale et particulare, aut secundum totum et partes, diversificat virtutes et artes : et secundum talem diversitatem est una principalis respectu alterius.

4. Præterea, sicut natura tendit ad duo, videlicet ut regat rem in se ipsa, et secundo, ut unumquodque resistat corrumpentibus et impugnantibus ; unde etiam animalibus dedit vim concupiscibilem quoad primum, et irascibilem quoad secundum : conformiter in his quæ sunt secundum rationem, non tantum requiritur prudentia politica, qua bonum commune in se ipso disponatur, sed insuper militaris, per quam hostium insultus repellantur. Et quamvis militiæ exsecutio ad fortitudinem spectet ; tamen directio ejus, et præsertim in duce ipsius exercitus, ad prudentiam pertinet. Et sic ponitur quarta species prudentiæ.

ARTICULUS CV.

De partibus potentialibus prudentiæ, scilicet virtutibus sibi adjunctis, quæ sunt : 1. Eubulia, 2. Synesis, 3. Gnome.

1. PORRO eubulia est virtus humana, Quæstio 51.
quoniam actum hominis, qui est consiliari, bonum facit. Importat enim eubulia bonitatem consilii. Et dicitur ab εὖ, quod est bonum, et βουλή, consilium, quasi bene consiliativa de his quæ ad vitam spectant humanam, scilicet practicam : nam speculativa vita est divina et super hominem, secundum Philosophum. Unde sexto Ethicorum dicitur, quod eubulia est rectitudo consilii rationem perficiens. — Est etiam virtus specialis condistincta prudentiæ. Nam, quum virtus ordinetur ad proprium actum, oportet secundum differentiam actuum esse distinctionem virtutum, præsertim dum non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset una ratio bonitatis in actibus, ad eamdem pertinerent virtutem : quemadmodum amor, desiderium, et gaudium ex una caritate causantur. Actus autem rationis ad opus ordinati diversi sunt, neque eamdem rationem bonitatis habent : ex alio namque fit homo bene consiliativus, et ex alio bene judicativus, atque ex alio bene præceptivus : quod hinc patet, quia hæc in quibusdam separantur. Ideoque

eubulia, cujus est bene consiliativum esse, a prudentia, cujus est præcipere, differt. Sed sicut consiliari ordinatur ad præcipere, sic eubulia ad prudentiam, sine qua virtus non esset : quemadmodum nec virtutes morales sine prudentia essent virtutes, nec aliqua sine caritate. Verumtamen, secundum prætacta, ad prudentiam pertinet consiliari, sed imperative, ad eubuliam autem elicitive.

2. Præterea, sicut eubulia est rectitudo consilii, sic synesis est rectitudo seu bonitas judicii, id est virtus per quam quis B bene judicativus efficitur. Quum ergo judicium sit perfectius quam consilium, sequitur quod synesis sit virtus etiam perfectior quam eubulia, atque ab illa distincta, quia (ut dictum est) alia est ratio bonitatis consilii et judicii. Ideoque, sicut diversi sunt actus, sic diversificantur virtutes. Multi quippe sunt bene consiliativi, qui non sunt recte judicativi seu bene sensati : sicut in speculativis quorumdam ratio est bene inquisitiva, propter dispositionem imaginativæ potentiæ C quæ diversa phantasmata formare faciliter potest : quorum intellectus non est bene judicativus, propter indispositionem sensus communis, cujus ineptitudo intellectum potissime impedit. Rectitudo demum synesis non est circa speculabilia, sed de his quæ ad prudentiam pertinent. Et quidam naturaliter dispositi sunt ad actum hujus virtutis ; sed ex exercitio vel gratia, actus redduntur perfecti et virtus completa.

3. At vero gnome virtus est bene judi- D cativa de his in quibus oportet quandoque a communi lege recedere : ut quod impugnatori patriæ non est reddendum depositum. Et ideo gnome est distincta a synesi, sicut sapientia a scientia, quoniam altiora principia considerat quam synesis. Ea namque quæ præter communem legem fiunt, oportet in altiores causas reducere, quam quæ juxta communem cursum aguntur : quemadmodum de monstruosis defectibus patet. Gnome igitur A importat perspicacitatem judicii, et ex propriis principiis procedit ; et per eam homo judicat quando aliquid inconsueto modo agendum est. Et quamvis circa actum consiliandi sit una virtus, quæ eubulia dicitur ; tamen circa judicium sunt duæ virtutes. Consilium enim, quum sit inquisitio, ex communibus fit ; unde dialectica, quæ inquisitiva est, ex communibus procedit principiis. Judicium vero ex propriis fieri debet ; quemadmodum scientia demonstrativa, quoniam judicativa est, procedit ex propriis. Et igitur synesis et gnome ex propriis fiunt principiis, et condistinctæ sunt.

ARTICULUS CVI.

1. *Quod consilium sit donum Spiritus Sancti.* 2. *Quod correspondeat virtuti prudentiæ.* 3. *Utrum maneat in patria.* 4. *Quæ etiam beatitudo ei respondeat.*

1. DONA autem Spiritus Sancti, ut dictum est, dispositiones quædam sunt quibus efficitur anima bene mobilis a Spiritu Sancto : quia secundum Gregorium, dona præstantur in adjutorium virtutum. Deus autem movet unumquodque secundum propriam naturam. Quum ergo rationali creaturæ proprium sit per inquisitionem ad veritatis agnitionem moveri, quæ inquisitio consilium dicitur ; ideo Spiritus Sanctus per modum consilii movet rationalem creaturam in inquirendo quod verum et bonum est. Propter quod inter dona Spiritus Sancti consilium ponitur. Licet enim prudentia vel eubulia, sive sit acquisita, sive infusa, hominem dirigat in inquisitione consilii secundum ea quæ homo comprehendere valet, ut vel sibi aut aliis sit bene consiliativus ; quia tamen homo considerare non potest omnia singularia ac contingentia quæ occurrere possunt, præsertim quum cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ : propterea indiget ho-

Quæstio 52.

Sap. IX, 14.

mo in inquisitione consilii dirigi a Spiritu A Sancto omnia cognoscente. Quod fit dono consilii tanquam consilio a Deo accepto : quemadmodum etiam minus sagaces a sapientibus consilium quærunt. Omnes quoque qui in gratia sunt, donum consilii habent quoad ea quæ saluti propriæ necessaria sunt. Aliquibus vero datur copiosius, scilicet prout est aliorum directivum : sicut de Simone fratre Judæ Machabæi
I Mach. II, 65. habetur : Ecce Simon frater vester, vir consilii est.

2. Præterea, quum ratio humana ad B rationem divinam se habeat sicut motor inferior ad motorem superiorem ; ideo convenit sibi ab illa adjuvari ac perfici. Prudentia autem est rectitudo rationis humanæ in agendis : et ergo convenit ei regulari ac dirigi a ratione divina in his quæ sunt ad finem vitæ activæ. Hoc autem, secundum ostensa, fit per donum consilii : ideo donum consilii correspondet prudentiæ tanquam dirigens eam atque perficiens. Et quamvis ad prudentiam spectat judicium ac præceptum, tamen C donum sibi correspondens consilium appellatur : quoniam mens humana, in quantum a Spiritu Sancto movetur, habet se per modum passivi ; præcipere vero et judicare, est potius moventis et agentis quam moti et passi.

3. Advertendum præterea, quod alia est dispositio mentis humanæ dum est in motu, et alia quando est in termino motus. Circa quod sciendum, quod quando movens est solum principium motus, et non causa formæ ad quam motio terminatur ; D tunc motu cessante cessat actio agentis : quemadmodum domo ædificata, non ultra ædificatur ab artifice. Sed quando movens est causa formæ quæ est terminus motus ; tunc non cessat actio moventis forma inducta atque adepta : sicut aerem sol illuminat quamdiu lumen in aere permanet. Et hoc modo est Deus causa cognitionis et virtutum in nobis, non solum quando acquirimus, sed quamdiu in ipsis perseveramus. Hoc igitur modo donum consilii manet in patria, in quantum Deus cognitionem consilii conservando continuat in Beatis ; et etiam secundum quod illuminantur de quibusdam effectibus ad providentiam divinam spectantibus, quorum cognitio ad essentiam felicitatis non pertinet. Nec oportet ut in Beatis præcedat dubitationis anxietas : hoc enim ad consilium viatorum attinet. Sed est in eis simplex nescientia, secundum Dionysium libro Ecclesiasticæ hierarchiæ, sexto capitulo : a qua per illuminationem purgantur, per simplicem conversionem ad superiorem.

4. Porro consilium est de his quæ ad finem sunt utilia. Ideoque pertinentia ad finem, potissime correspondere debent dono consilii. Hoc autem est misericordia, sicut scriptum est : Pietas ad omnia utilis I Tim. IV, 8.
est. Ob hoc ergo beatitudo quinta, Beati Matth. V, 7.
misericordes, maxime dono consilii correspondet, tanquam dirigenti, non sicut actum elicienti. Unde Augustinus libro de Sermone Domini in monte testatur : Consilium convenit misericordibus, quoniam unicum est remedium de tantis malis erui, dimittere aliis et dare. Itaque donum consilii prout est donum, dirigit nos in universis quæ ad finem vitæ æternæ ordinantur, sive sint de necessitate salutis, sive non. At vero, sicut virtutes cardinales non eumdem habent actum in via et in patria, sic nec donum consilii.

ARTICULUS CVII.

1. *Qualiter imprudentia sit peccatum.* 2. *Et quomodo sit speciale peccatum.* 3. *De præcipitatione seu temeritate.*

1. NUNC de vitiis oppositis prudentiæ Quæstio 53.
enarrandum est. Imprudentia autem prudentiæ contrariatur. Dicitur autem imprudentia tripliciter, scilicet : Negative. Et sic est sola carentia prudentiæ ; et sic non est semper peccatum. Secundo,

privative, videlicet quando aliquis caret A prudentia quam posset et debet habere. Et sic est peccatum, propter annexam negligentiam, quia non adhibuit studium ad addiscendam prudentiam. Tertio, accipitur imprudentia contrarie, scilicet prout imprudens movetur et agit contrario modo a prudente. Et sic est peccatum secundum propriam rationem. Si ergo imprudentia ista contingat per aversionem a regulis divinis, est mortale peccatum : ut dum homo præcipitanter operatur, divinæ legis documenta contemnens. Si au- B tem præter eas agat sine contemptu, est veniale peccatum. Et cognoscendum, quod per pœnitentiam restituitur homini infusa prudentia, quæ carentiam hujus prudentiæ tollit. Non autem redditur prudentia acquisita quantum ad habitum ; aufertur tamen actus contrarius, in quo proprie imprudentiæ peccatum consistit.

2. Præterea peccatum dupliciter generale vocatur. Primo, absolute, videlicet quia est commune respectu omnium vitiorum. Et hoc iterum dupliciter, utpote : C Vel per essentiam, quia de omnibus prædicatur. Sic autem imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia est hoc modo virtus communis. Vel per participationem : et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur a cunctis virtutibus in quantum dirigit eas; ita imprudentia participatur ab omnibus vitiis, quum nullum peccatum accidere possit, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis : quod ad imprudentiam pertinet. — D Secundo, dicitur peccatum generale, non absolute, sed quia continet sub se species multas : et ita imprudentia est generale peccatum. Nam sicut prudentiæ assignantur triplices partes, videlicet subjectivæ, potestativæ, et integrales, ut paulo ante præhabitum est : sic per oppositum modum diversa vitia sub imprudentia continentur. Unde quoad defectum consilii, circa quod est eubulia, præcipitatio seu temeritas ponitur imprudentiæ species : ad quam reducuntur ea quæ opponuntur docilitati, memoriæ et rationi. Quantum vero ad defectum judicii, circa quod est gnome et synesis, sic species imprudentiæ inconsideratio dicitur : sub qua incircumspectio et incautela includuntur. Sed quantum ad præceptum, quod est proprius prudentiæ actus, est inconstantia seu negligentia : ad quam improvidentia, defectus quoque solertiæ et intelligentiæ, reducuntur.

3. Denique præcipitatio dicitur in actibus animæ ad similitudinem in motu corporali, in quo aliquid mobile præcipitatur, quando de summo in ima sine determinatis gradibus repente prolabitur. Conformiter, quando anima ad opus extrinsecum transit sine determinato intermedio ordine, præcipitationis peccatum incurrit. Summum autem animæ ratio est; imum vero opus exterius ; medii quoque gradus per quos ordinate oportet descendere, sunt præteritorum memoria, præsentium intelligentia, futurorum solertia, ratiocinatio unum alteri conferens, docilitas qua homo majorum acquiescit sententiis. Quando itaque homo his gradibus omissis consiliatur aut agit, præcipitium incidit. Quum igitur inordinatio consilii ad imprudentiam spectet, palam est quod vitium præcipitationis sub imprudentia sit contentum. — Hæc autem præcipitatio interdum ex voluntatis seu passionis impetu accidit ; quandoque autem ex radice superbiæ, quæ alienæ directioni seu regulæ subesse contemnit : et hoc ad temeritatem pertinet, quæ sub præcipitatione continetur, quoniam præcipitatio utrumque respicit, primum tamen magis proprie. Advertendum vero, quod secundum Philosophum sexto Ethicorum, in acquisitione consilii multa particularia consideranda occurrunt : propter quod tarde consiliari oportet. Unde præcipitatio, seu nimia festinatio in consiliando, magis opponitur recto consilio, quam nimia tarditas, quum tarditas ipsa quamdam similitudinem consilii habeat.

ARTICULUS CVIII.

1. *De inconsideratione.* 2. *De inconstantia.* 3. *De prædictorum quoque vitiorum origine.*

1. CONSIDERATIO denique est actus intellectus rem veraciter intuentis; et sicut inquisitio ad rationem, sic judicium pertinet ad intellectum. Propter quod consideratio ad judicium maxime spectat. Unde defectus recti judicii ad inconsiderationem reducitur, prout aliquis judicando ideo deficit quoniam contemnit aut negligit ea attendere ex quibus judicium rectum procedit. Manifestum est itaque, quod inconsideratio sit speciale peccatum, sub imprudentia comprehensum. Et accipitur hic inconsideratio, non communiter, sed secundum agibilia humana, in quibus varia pensare oportet potius quam in speculativis, eo quod operationes circa singularia versentur.

2. Præterea inconstantia est recessus quidam a bono proposito definito : cujus recessus principium est in appetitu, cui aliud inordinate placet, quod ipsum a bono proposito retrahit. Consummatio autem hujus recessus in ratione consistit, quæ ideo fallitur quod ex defectu suo repudiat id quod recte attentavit. Posset enim impulsioni passionum resistere, sed ob suam debilitatem non se firmiter tenet in bono concepto : et ita inconstantia, secundum consummationem, ad rationis defectum spectat. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ aliqualiter ad prudentiam pertinet, sic omnis defectus ipsius ad imprudentiam respicit. Ideoque inconstantia ad imprudentiam pertinet. Et quemadmodum præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, inconsideratio vero circa actum judicii; sic inconstantia est circa actum præcepti, in quantum videlicet ratio deficit in præcipiendo consiliata et judicata.

3. Porro vitia ista, secundum Gregorium, ex luxuria oriuntur, quoniam delectationes sensibiles, et præsertim venereæ, rectam æstimationem prudentiæ maxime corrumpunt. Quum ergo vitia hæc sint quidam defectus circa actus prudentiæ, patet quod sint luxuriæ filiæ : quamvis inconstantia ex ira vel invidia quandoque nascatur, in quantum passiones illæ animam ad aliud retrahunt. Dicit autem Philosophus septimo Ethicorum, quod incontinens iræ rationem quidem audit, sed imperfecte; incontinens vero concupiscentiæ eam prorsus non audit.

ARTICULUS CIX.

1. *An negligentia sit peccatum speciale.* 2. *Cui virtuti opponatur.* 3. *An sit peccatum mortale.*

1. NEGLIGENTIA insuper est defectus debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus rationem peccati habet. Ideo negligentia rationem culpæ sortitur, quemadmodum sollicitudo est actus specialis virtutis. Peccatum autem speciale dicitur, vel quia est circa specialem materiam, ut luxuria circa delectationem veneream; vel propter specialitatem actus ad omnem materiam se extendentis. Et talia sunt omnia vitia, quæ sunt circa actum rationis : quilibet namque actus rationis, ad omnem se materiam moralem extendit. Unde sicut sollicitudo est specialis actus virtutis, sic negligentia propter specialitatem actus est speciale peccatum, quamvis in omni peccato sit quædam negligentia. Quæstio 54.

2. Præterea negligentia sollicitudini directe opponitur. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo ejus ad rectitudinem prudentiæ spectat : est enim sollicitudo supradicta actus prudentiæ. Unde constat negligentiam ad imprudentiam pertinere. Nam secundum Isidorum, dicitur negligens quasi non eligens. Et ergo sicut recta electio eorum quæ ad finem sunt, est actus prudentiæ; sic negligentia horum ad imprudentiam pertinet. — Consistit autem negligentia in defectu

actus interioris; torpor vero atque pigritia exteriorem exsecutionem concernunt, et oriuntur ab acedia, quia acedia est tristitia aggravans. Omissio quoque ad exteriorem pertinet actum, et contrariatur justitiæ, estque effectus negligentiæ. At vero sicut sollicitudo est circa præceptum, sic negligentia. Negligens tamen actum præcepti aliter omittit quam inconstans. Inconstans namque deficit inductus ab aliquo impedimento, negligens vero ex propria voluntate.

3. Quoniam itaque negligentia ex remissione voluntatis procedit, per quam contingit quod ratio non sollicitatur præcipiendo quæ debet, vel quomodo debet; potest negligentia dupliciter esse mortalis. Primo, ex parte omissi : quod si de necessitate salutis exstiterit, negligentia mortale peccatum est. Secundo, ex parte causæ : ut si voluntas eatenus remittatur quod a caritate totaliter excidat, negligentia culpa mortalis fit, maxime quando ex contemptu causatur; si vero omittitur aliqua circumstantia vel actio, quæ de necessitate salutis non est, non utique ex contemptu, sed ex defectu fervoris, quem veniale peccatum inducit, tunc negligentia veniale peccatum exsistit.

ARTICULUS CX.

1. *De peccato prudentiæ carnis.* 2. *An sit mortale.* 3. *An astutia sit speciale peccatum.* 4. *De dolo.* 5. *De fraude.* 6. *De sollicitudine temporalium rerum.* 7. *An liceat sollicitum esse in crastinum.* 8. *De prædictorum vitiorum origine.*

Quæstio 55. 1. MODO de vitiis prudentiæ oppositis, aliquam tamen similitudinem cum ea habentibus, restat effandum. Quemadmodum ergo prudentia est circa ea quæ ordinantur ad finem totius vitæ humanæ activæ; sic prudentia carnis vocatur, quando aliquis sibi in bonis carnis finem constituit, atque secundum talis finis exigentiam operationes vitæ suæ dirigit. Talis

A ergo prudentia peccatum est, quia secundum Apostolum, inimica est Deo. Et comprehendit Apostolus sub prudentia carnis prudentiam sæculi, quæ est respectu honoris, famæ, vel gloriæ. Amplius autem, quia prudentia quædam sapientia dici solet, potest distingui triplex mala prudentia, secundum tres tentationes, videlicet mundi, carnis, et dæmonis : sicut Jacobus ponit sapientiam terrenam, animalem, et diabolicam, quarum nulla vera prudentia est. *Rom.* VIII, 7. *Jacob.* III, 15.

B 2. Porro, si prudentia carnis simpliciter accipiatur, sic quod in cura carnis finis constituatur, erit peccatum mortale. Si autem sumatur secundum rationem vel potius secundum similitudinem particularis prudentiæ, scilicet quod homo non simpliciter sibi finem in bonis carnis constituat, sed inordinate afficiatur circa illa, tamen sub Deo; sic est veniale peccatum.

3. Præterea, contra prudentiam potest esse aliquod peccatum, habendo tamen cum ea similitudinem quamdam fallacem, C duplíciter. Primo, quoniam studium rationis ordinatur ad finem non vere sed apparenter bonum : et hoc ad carnis prudentiam attinet. Secundo, quia homo utitur viis non veris, sed simulatis, ad consequendum aliquem finem, sive sit bonus, sive malus : et hoc ad astutiam spectat. Ideo astutia est peccatum speciale, prudentiæ contrarium, et contra prudentiam carnis distinctum. Attamen, sicut interdum prudentia abusive in malo accipitur, sic astutia quandoque improprie in bono susci- D pitur.

4. Denique dolus est quædam exsecutio astutiæ. Nam sicut ad astutiam pertinet excogitatio, sic ad dolum spectat simulatarum atque falsarum viarum astutiæ exsecutio. Et quia exsecutio astutiæ maxime fit per verba, quoniam verba præcipuum locum habent inter signa; ideo dolus proprie consideratur in verbis, quemadmodum scriptum est : Linguis suis dolose agebant. In factis quoque aliquando invenitur. Unde scriptum est : Dolum facerent *Ps.* V, 11. *Ps.* CIV, 25.

in servos ejus. Imo et in corde dolus ponitur quoad radicem unde procedit, secundum illud Psalmi : Dolos tota die meditabantur. (Ps. xxxvii, 13.)

5. At vero, sicut dolus, ita et fraus ad executionem astutiæ pertinet. Sed in hoc differunt, quod dolus dicitur tam in verbis quam in factis ; fraus vero in factis præsertim attenditur.

6. Advertendum est insuper, quod sollicitudo in his potissime adhibetur, in quibus aliquis magis formidat deficere. Sollicitudo itaque temporalium rerum, uno modo illicita fit ex parte rerum de quibus sollicitamur, videlicet si in temporalibus adipiscendis vel conservandis finem sibi quisquam constituat. Secundo, propter superfluitatem studii circa temporalia : quod contingit dum aliquis propter illorum studium a spiritualibus impeditur. Tertio, ratione timoris superflui quo homo timet sibi necessaria posse deficere, quamvis ea quæ facere tenetur adimpleat. Quod Dominus tripliciter improbat : primo, ex consideratione majorum beneficiorum, quæ nobis Dominus præter nostram sollicitudinem præstitit, scilicet corpus et animam ; secundo, propter subjectionem naturæ humanæ sub Deo ; tertio, ratione divinæ providentiæ, ob cujus ignorantiam gentiles de transitoriis sollicitantur. Unde de bonis spiritualibus procurandis sollicitari præsertim debemus, confidentes in Domino quod temporalia nobis provenient ad necessitatis sufficientiam, si egerimus quod tenemur.

7. Præterea ad opus virtuosum, tam intus in mente quam foris, requiruntur debitæ circumstantiæ : quarum una est opportunitas temporis. Nam unicuique tempori convenit propria sollicitudo : sicut æstati sollicitudo metendi, autumno cura vindemiandi. Si ergo quis tempore æstivali de vindemiatione sollicitetur, superflue occupatur. Et ob hoc Christus prohibet sollicitum esse in crastinum et in tempus futurum. (Matth. vi, 34.) Cujus causam adjungit : Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, id est, propriam sollicitudinem habebit, quæ ad animæ afflictionem sufficiet. (Matth. vi, 34.) Propter quod subdit : Sufficit diei malitia sua, id est sollicitudinis pœna. (Ibidem.) — Potest tamen de futuro esse sollicitudo determinatæ providentiæ, secundum exigentiam necessitatis humanæ, pensatis pensandis. Unde Augustinus in libro de Sermone Domini in monte ait : Quum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino esse sollicitum, quum et Christus propter exemplum loculos habere dignatus sit ; (Joann. xii, 6.) et in Actibus Apostolorum leguntur victui necessaria, procurata in futurum propter famem instantem. (Act. xi, 27-30.)

8. Amplius, agnoscendum quod prædictorum vitiorum origo præcipua est avaritia. Habent namque, ut dictum est, similitudinem quamdam cum prudentia, quæ in usu rationis consistit. Usus autem rationis, inter virtutes morales in justitia magis apparet, quæ est in appetitu intellectivo. Et sicut rectus usus rationis maxime apparet in virtute justitiæ, ita in vitio ei opposito indebitus usus rationis præcipue patet. Opponitur autem justitiæ avaritia. Ideoque prædicta vitia, quæ ad falsam rationis indaginem pertinent, ex avaritia magis nascuntur, quamvis ex aliis vitiis aliquo modo et indirecte procedere possint.

ARTICULUS CXI.

1. *De præceptis pertinentibus ad prudentiam.* 2. *De his quæ pertinent ad vitia ei opposita.*

1. PENSANDUM proinde, quod quum præcepta Decalogi data sint omnibus, ad naturalem pertinent rationem. (Quæstio 56.) Sicut autem principia speculabilium, sic et fines operabilium ad dictamen naturalis attinent rationis, quia utraque homini naturaliter innotescunt atque inscripta sunt. Quum ergo, juxta prætacta, non sit pru-

dentia circa finem vitæ humanæ, sed circa media quæ ordinantur in finem : propterea non debuit inter præcepta Decalogi aliquid poni ad prudentiam directe respiciens : quamvis omnia præcepta illa ad eam pertineant, in quantum ipsa omnium virtuosarum operationum directrix exsistit. Verumtamen quoniam Evangelica doctrina est lex perfectionis, ideo in ipsa de prudentia datur præceptum, quemadmodum Christus : (Matth. x, 16.) Estote (inquit) prudentes sicut serpentes. Attamen in posterioribus documentis veteris legis, præcepta dantur de ipsa prudentia, eo quod illa ordinentur ad præcepta Decalogi, quæ sine prudentiæ actu impleri non valent. Propter quod (Prov. III, 5.) in libro Proverbiorum dicitur : Ne innitaris prudentiæ tuæ; atque sequenti capitulo, (Ibid. IV, 25.) Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos.

2. Præterea, quum in ratione justitiæ debitum includatur, ideo de justitia dantur præcepta affirmativa. Astutia vero opponitur præsertim justitiæ, quantum ad exsecutionem quæ cum fraude et dolo contingit : et ergo de astutia, prout contrariatur justitiæ et cum dolo fraudeque agit, convenienter dantur præcepta prohibitiva. De vitiis autem prudentiæ directe oppositis, non dantur præcepta hujusmodi, quia non ita opponuntur justitiæ sicut astutia.

ARTICULUS CXII.

1. *De objecto justitiæ.* 2. *De divisione juris.* 3. *Utrum jus gentium sit jus naturale.* 4. *De distinctione juris dominativi et paterni.*

Quæstio 57. 1. HOC denique justitiæ appropriatur, ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum : imponit enim æqualitatem, quæ proprie ad alium dicitur. Ceteræ autem virtutes perficiunt hominem in his quæ ei conveniunt secundum se ipsum. Et ergo, sicut rectum in operationibus ceterarum virtutum accipitur per

A comparationem ad agentem ; sic rectum in actu justitiæ dicitur per relationem ad alterum. Nam illud in opere hominis justum seu rectum vocatur, quod secundum aliquam æqualitatem alteri correspondet, ut recompensatio præmii pro obsequio, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non dicitur rectum, nisi prout ab agente convenienter efficitur. Ideoque justitiæ præ aliis virtutibus justum seu jus, quod idem est, pro objecto designatur. Jus ergo est objectum

B justitiæ. — Sicut autem medicina, secundum primam nominis impositionem, remedium sanitatis vocatur, et secundario trahitur ad significandam artem medicinalem; ita nomen juris impositum est ad significandam rem justam, deinde accipitur pro scientia juris. Unde Celsus jurisconsultus ait : Jus est ars boni et æqui. Tertio sumitur pro loco in quo jus redditur, sicut aliquis dicitur comparere in jure. Quarto dicitur jus id quod judex reddit, quamvis quod decernit iniquum consistat. — Lex

C vero est, secundum Isidorum, constitutio scripta, utpote dum ratio juris quæ in mente est, in scriptis redigitur : et ergo lex proprie non est ipsum jus, sed aliqualis ratio ejus. Amplius autem, quoniam justitia æqualitatem importat : propterea lex divina non appellatur jus, quia Deo non possumus recompensare æquivalens; sed dicitur fas, quoniam scilicet sufficit Deo si agimus quod valemus. Unde Isidorus ait, quod fas est lex divina, jus lex humana.

D 2. Præterea Philosophus quinto Ethicorum dividit jus humanum in naturale, et legale, id est positivum. Jus namque seu justum, dicitur opus alteri adæquatum secundum aliquam æqualitatis formam. Quod dupliciter fieri potest. Primo ex ipsa rei natura, quemadmodum quum aliquis tantum dat, quatenus tantumdem recipiat : et hoc dicitur jus naturale. Secundo, ex condicto seu communi placito, ut dum quis repræsentat se contentum, si tantum recipiat. Quod rursus dupliciter accidit :

Primo, per condictum privatum, quod scilicet inter personas privatas firmatur. Secundo, ex condicto publico : ut quum populus consentit ut aliquid commensuretur adæqueturque alteri ; vel quum princeps, qui populi personam gerit et curam habet, tale quid ordinat : et istud nuncupatur jus positivum. — Dicitur autem jus humanum naturale, non quia nullo modo possit mutari, sed quia semper uniforme est quando natura ipsa humana naturaliter et bene se habet. Sed quia natura humana mutabilis est per arbitrii libertatem ; propterea in certo casu, quod naturaliter justum esset, omittendum est : sicut naturale jus est, quod depositum restituatur ; sed si voluntas depositoris depravetur, et in inimicitiam rei publicæ vel furorem convertatur, non est reddendum depositum. Quorum vero natura omnino incommutabilis est, eorum quoque naturale jus nunquam variatur. At vero jus positivum ex voluntate humana procedit : non quod humana voluntas possit indifferenter in omnibus aliquid facere justum ; sed in his tantum quæ adversus jus naturale repugnantiam non habent. Quod si aliqua juri naturali repugnent, in talibus jus positivum locum non obtinet. Non enim constitui potest quod furari aut adulterari sit licitum. Propter quod Isaias
Is. x, 1. ait : Væ qui condunt leges iniquas. — Prædictæ autem divisioni non obstat, quod aliquod jus dicitur divinum, utpote quod divinitus promulgatur. Nam hoc partim est de his quæ sunt naturaliter justa, partim de his quæ ex divina institutione sunt justa. Et ergo ipsum dividi posset per duo prædicta, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona ; et quædam prohibita, quia mala. Et iterum, sunt ibi quædam bona, quia præcepta ; et quædam mala, quia prohibita.

3. Insuper, secundum ostensa, jus naturale est quod ex sua natura adæquatum est alteri. Quod dupliciter accidit. Primo, secundum absolutam sui considerationem : quemadmodum masculus commensurationem habet ad feminam, ut ex ea generet ; et pater ad prolem, ut eam enutriat. Secundo, istud contingit, non secundum absolutam rationem, sed secundum aliquid ex natura consequens, ut est proprietas possessionum : ut si consideretur aliquis ager absolute, non habet commensurationem cur potius sit unius quam alterius ; si vero consideretur secundum aliquam proprietatem, videlicet opportunitatem colendi, aut similem, justa est ratio cur potius sit unius quam alterius. Et hoc modo servitus est naturalis, et non primo modo. Quoniam ergo absolute aliquid apprehendere, non solum hominibus, sed aliis quoque animalibus convenit ; ideo jus naturale secundum primum modum, commune est nobis et illis. Sed secundo modo acceptum jus naturale, solis hominibus convenit, et jus gentium appellatur. Nam considerare aliquid per comparationem ad illud quod ex ipso consequitur, rationis est proprium. Unde tale jus naturale vocatur : quoniam ratio naturalis hoc dictat, nec indiget speciali institutione. Propter quod Gaius jurisconsultus asserit : Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, illud apud omnes gentes custoditur, vocaturque jus gentium.

4. Præterea quinto Ethicorum Philosophus distinguit a jure politico jus paternum, et jus dominativum. Justum quippe dicitur per commensurationem ad alterum. Est autem aliquid ab aliquo alterum dupliciter. Primo, simpliciter, tanquam omnino ab ipso distinctum : ut duo homines, quorum nullus sub altero est, sed ambo sub principe ; et inter tales est justum simpliciter dictum. Secundo, est aliquid ab aliquo alterum non omnino, sed tanquam aliquid ejus exsistens : ut filius est aliquid patris, et servus est tanquam instrumentum domini sui. Propter quod inter patrem et filium non est jus secundum perfectam justi rationem ; sed est ibi jus paternum. Similiter inter dominum et servum non est completa ratio justi, sed

jus dominativum. Inter virum vero et conjugem, est major ratio justi quam inter prædictos : quia licet sint una caro, tamen mulier sumitur ad socialem matrimonii vitam; habentque maritus et uxor, secundum Philosophum primo Politicorum, immediatam relationem ad domesticam communitatem. Et ergo est inter eos non simpliciter justum politicum, sed potius œconomicum. Omnes autem alii gradus ac differentiæ hominum in civitate, immediatam comparationem ad principem habent. Ideoque inter eos est jus simpliciter dictum : quod tamen secundum officia diversa distinguitur. Nam dicitur jus militare, jus magnatum, jus sacerdotum, secundum quod unicuique conditioni personæ, aliquid debetur secundum officium proprium.

ARTICULUS CXIII.

1. *De definitione justitiæ.* 2. *An sit semper ad alterum.* 3. *Utrum etiam sit virtus.* 4. *De subjecto ipsius justitiæ.*

Quæstio 58. 1. DEFINITUR autem a jurisperitis justitia : Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuendi. Justitia namque, sicut et quælibet virtus ac habitus, definiri debet per proprium actum, qui est circa propriam materiam sive objectum : et hic actus cum sua materia tangitur, quum dicitur, Jus suum unicuique tribuendi. Porro, ut actus sit virtuosus, oportet quod sit voluntarius, stabilis et firmus. Nam, secundum Philosophum secundo Ethicorum, ad actum virtuosum tria requiruntur : primo, ut aliquis agat sciens; secundo, ut agat eligens, et propter debitum finem ; tertio, quod immobiliter operetur, non ex parte ejus actus, quasi semper possit continuari, sed ex parte objecti, quia videlicet aliquis vult perpetuo aliquid facere bene. Propterea in definitione justitiæ primo ponitur voluntas, ad insinuandum quod actus justitiæ voluntarius esse debet. Et sic

A sumitur hic voluntas pro actu, non pro potentia, et per actum intelligendus est habitus. Additur autem, Constans et perpetua, ad innuendum firmitatem actus justitiæ. Nec superflue additur, Constans et perpetua : nam per *perpetua,* datur intelligi quod justitia in proposito perpetue geritur; et per *constans,* quod in tali proposito perseverat.

2. Præterea, quum justitia æqualitatem importet, nihil autem sit sibi ipsi æquale; ideo justitia proprie est ad alterum. B Quumque opus justitiæ sit rectificare actus humanos ; ideo justitia requirit diversa supposita : nam suppositorum est agere. Quia tamen in uno homine sunt diversa actionum principia, scilicet appetitus concupiscibilis, irascibilis et intellectivus ; ideo secundum similitudinem quamdam atque metaphoram dicitur in homine justitia quoad se ipsum, in quantum ratio inferioribus imperat viribus, et unicuique parti quod sibi convenit dat. Vera ergo justitia non est alicujus ad se C ipsum. Unde Tullius primo de Officiis dicit : Justitiæ ea est ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitæ communitas continetur.

3. Et quod justitia sit virtus, testatur Tullius eodem libro, dum ait : Ex justitia præcipue viri boni nominantur, et in ea virtutis splendor est maximus. Sciendum vero, quod justitia non consistit circa res exteriores quantum ad facere, quod spectat ad artem ; sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

D 4. Amplius autem, in illa potentia tanquam in subjecto virtus exsistit, ad cujus actum rectificandum virtus ipsa ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum actum cognoscitivum, quia ex hoc quod aliquid recte cognoscimus, justi non dicimur : ideoque subjectum justitiæ non est intellectus seu ratio. Sed quoniam quis justus vocatur, quoniam juste agit, relinquitur quod subjectum justitiæ sit appetitiva potentia : nam proximum principium actus est appetitus. Appetitus vero

duplex est, sensitivus videlicet et intellectivus. Quum ergo justitiæ sit unicuique quod suum est reddere, non potest justitia esse in appetitu sensitivo, eo quod apprehensio sensitiva se non extendat ad considerationem proportionis unius ad alterum ; sed hoc rationis est proprium. Propter quod subjectum justitiæ est appetitus intellectivus, qui voluntas vocatur : qui et rationalis per participationem dicitur, quia actum rationis se dirigentem participat. Unde Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

ARTICULUS CXIV.

1. *Utrum justitia sit virtus generalis.* 2. *An in quantum generalis, sit idem cum omni virtute.* 3. *De justitia quoque particulari,* 4. *et de ejus materia.*

1. PRÆDICTUM jam est quemadmodum justitia ordinet hominem ad alterum. Quod dupliciter accidit : primo, ad alterum singulariter consideratum ; secundo, ad alterum in communi : ut qui communitati deservit, omnibus ad eam spectantibus famulatur. Ad utrumque autem potest se habere justitia proprie. Qui autem sub communitate continetur, est pars quædam communitatis ; pars autem secundum id quod est, totius est. Propter quod quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Itaque bonum cujuslibet virtutis, sive ordinet hominem quoad se ipsum, sive quoad aliquas privatas personas, referibile est ad bonum totius, ad quod hominem justitia ordinat. Sicque omnium actus virtutum ad justitiam pertinere possunt, prout ipsa hominem ordinat ad bonum commune : et quantum ad hoc, vocatur justitia virtus communis. Quia vero ad bonum commune ordinare, spectat ad legem, propterea justitia hoc modo generalis, appellatur legalis justitia : quia videlicet per eam homo concordat legi ordinanti omnium actiones virtutum in A bonum commune. Unde et justitia legalis, virtus communis dici potest.

2. Præterea generale dupliciter dicitur. Primo modo, secundum prædicationem : et tale est essentialiter idem cum specialibus suis, sicut animal est commune ad hominem, equum et bovem. Secundo, quantum ad virtutem, quemadmodum causa universalis ad suos effectus generalis est, ut sol ad inferiora quæ immutat : et tale generale non est idem cum subjectis. Hoc autem modo, secundum prætacta, justitia legalis generalis vocatur, in quan- B tum omnium actus virtutum ad bonum commune disponit, quod est finis sibi proprius : sed hoc est movere alias virtutes per imperium. Unde, quemadmodum caritas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est virtus specialis secundum essentiam, generalis vero secundum virtutem, in quantum aliarum virtutum actum ordinat ad bonum divinum : ita justitia legalis est specialis virtus secundum essentiam, bonum commune pro ob- C jecto respiciens, generalis vero secundum modum nunc dictum.

3. Rursum, quum legalis justitia non sit essentialiter omnis virtus, oportet præter generalem justitiam ponere justitiam particularem : quatenus, sicut illa ordinat hominem immediate ad bonum commune, sic hæc ordinet eum circa ea quæ sunt ad aliquam singularem personam : quia licet justitia generalis ordinare possit aliquid ad singularem personam, hoc non agit nisi mediate. Unde Chrysostomus su- D per illud Matthæi quinto, Beati qui esu- *Matth.* v, 6. riunt, etc., ait : Justitiam autem dicit, vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam. Hæ ergo justitiæ realiter differunt : nam objecta earum, videlicet bonum commune et bonum unius personæ, formaliter distinguuntur.

4. Denique omnia quæ ratione rectificari possunt, virtutum moralium objecta esse possunt. Hæc autem sunt interiores passiones, exterioresque actiones, res quoque exteriores in usum hominis venien-

tes. Sicut autem secundum interiores passiones attenditur rectificatio hominis in se ipso, sic secundum exteriores actiones ac res, pensatur ordinatio unius hominis ad alium. Quum ergo particularis justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa res exteriores et actus, secundum specialem rationem objecti, videlicet prout secundum eas unus homo ad alium ordinatur. Et hoc quinto Ethicorum dicitur.

ARTICULUS CXV.

1. *De objecto justitiæ.* 2. *De medio ejus.* 3. *De actu ipsius.* 4. *De ejus dignitate excellentiaque.*

1. NUNC demum advertere congruit quod justitia non est circa passiones : Primo, quoniam subjectum ejus est voluntas, in qua passiones locum non habent, sed in sensitivo appetitu. Secundo, quia justitia est circa ea quæ ad alterum sunt. Non autem ordinamur immediate ad alium per passiones, sed per actiones. Ideoque materia justitiæ actiones exsistunt. Quod ergo secundo Ethicorum ait Philosophus, virtutes morales esse circa voluptates et tristitias, non est intelligendum quod materia cujuslibet virtutis moralis sit voluptas aut tristitia, seu passio aliqua, sed quod virtutes morales ordinantur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines operationem bonam consequentes. Et hoc ad justitiam pertinet : non enim est justus, qui non gaudet in justis operibus. Sciendum autem, quod quum operationes exteriores sint mediæ inter passiones interiores et res, ideo earum rectificatio, secundum quod ex passionibus oriuntur, ad alias virtutes morales pertinet ; sed prout ad res exteriores terminantur, sic rectificatio earum ad justitiam spectat. Et quoniam operationes exteriores specificantur a rebus circa quas versantur, non a passionibus unde nascun- A tur ; ideo potius dicuntur materia justitiæ quam aliarum virtutum.

2. Porro, quia justitia est circa operationes exteriores quoad alium, ideo medium justitiæ consistit in æqualitate proportionis rei exterioris ad exteriorem personam. Æquale vero est realiter medium inter majus et minus : et ergo medium justitiæ, est medium rei. Aliarum autem virtutum moralium medium, est medium rationis, quia sunt circa passiones, quarum rectificatio perpenditur in comparatione B ad hominem cujus sunt passiones, ut scilicet secundum debitas circumstantias passio procedat in actum, utpote quando et qualiter, etc. Propter quod medium harum virtutum non est in comparatione ad alium, sed ad ipsum virtuosum. Unde medium tale, dicitur medium quoad nos, id est medium rationis.

3. Præterea, quum justitia sit ad alium secundum æqualitatem proportionis, ideo proprius actus justitiæ est, unicuique quod suum est reddere : nam illud dicitur suum C uniuscujusque personæ, quod ei secundum æqualitatem proportionis debetur. Unde Ambrosius primo de Officiis : Justitia (inquit) est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat ; utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat.

4. Agnoscendum præterea, quod si de legali justitia sermo sit, illa utique inter omnes virtutes morales præclarior exstat, in quantum bonum commune bono singularis personæ præfertur : et ideo quin- D to Ethicorum dicitur, quod præclarissima virtutum videtur esse justitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis. Justitia quoque particularis alias virtutes excellit morales : Primo, ex parte subjecti, quum sit in voluntate, quæ est nobilior appetitu sensitivo, qui aliarum virtutum moralium exsistit subjectum. Secundo, ratione objecti : bonum namque justitiæ est in relatione ad alium ; aliarum vero virtutum moralium bonitas, est hominis ad se ipsum. Laudabilius autem est

bonum ad alium quam ad se ipsum. Propter quod primo Rhetoricæ Aristoteles asserit : Necesse est maximas esse virtutes, quæ aliis utilissimæ sunt : propter quod fortes et justi præsertim laudantur, eo quod fortitudo sit aliis utilis in bello, justitia quoque in bello et pace. Dicit autem Philosophus quarto Ethicorum, quod magnanimitas ornamentum est justitiæ omniumque virtutum.

ARTICULUS CXVI.

1. *An injustitia sit vitium speciale.* 2. *An injusta agere sit proprium injusto.* 3. *An aliquis possit pati injustum volens.* 4. *An injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.*

Quæstio 59. 1. QUEMADMODUM autem de justitia legali præhabitum est, quod secundum essentiam sit virtus specialis, secundum extensionem vero atque imperium super alias virtutes morales, generalis : sic injustitia, quæ ei opponitur, secundum se speciale est vitium ; quantum vero ad extensionem, est vitium generale, quia per boni communis contemptum potest homo ad vitia universa induci. Sicut denique justitia particularis est specialis virtus ; sic injustitia ei opposita, vitium speciale exsistit, videlicet quando homo vult plus habere de bonis, puta divitiis sive honoribus, minus quoque de malis, utpote damnis atque laboribus, quam æqualitatis ad alium ratio postulat. Omne autem peccatum iniquitas dicitur, in quantum repugnat divinæ justitiæ, quæ dicitur per comparationem ad bonum divinum, sicut justitia humana ad bonum humanum. (I *Joann.* III, 4.)

2. Præterea cognoscendum, quod injusta agere ex intentione et electione est proprium injusto, prout injustus vocatur qui injustitiæ habitum habet : tunc namque injusta actio per se placet, quoniam unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum quod suo habitui

A convenit. Unde dupliciter contingere potest, quod aliquis agat injustum aliquid, non tamen injustus sit : Vel, quia non intendit injuste aliquid facere, ut si per ignorantiam operetur : et tunc non agit injustum formaliter et per se, sed materialiter et per accidens. Nam in moralibus, species seu per se est a fine quem aliquis directe intendit. Secundo, accidit hoc, si quis injusta agat, non ex habitu vitioso, sed ex passione, videlicet ira vel concupiscentia.

B 3. Denique actio secundum suam rationem ab agente procedit ; passio vero ab alio est. Unde idem secundum idem non potest esse agens et patiens. Proprium autem principium agendi in homine, est voluntas. Et ergo quod homo facit volens, proprie facit ; et illud proprie patitur, quod præter voluntatem patitur. Ideo injustum, formaliter et per se loquendo, nemo potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Loquendo autem per accidens et materialiter de injusto, potest aliquis id C quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens : ut quum quis præter intentionem operatur, vel propria voluntate plus alteri dat quam debet.

4. At vero peccatum ex suo genere mortale est quod caritati repugnat, quæ est animæ vita. Caritas vero movet ad bonum alterius ; injustitia autem, ad nocumentum alterius, quia debitum subtrahit : ideoque per se caritati repugnat, atque ex suo genere mortale peccatum est. Verumtamen, qui in parvis alicui nocumen- D tum infert, injustitiam operando, videlicet si quis pomum alicui tollat, non agit injuste secundum perfectam rationem injustitiæ, quia verisimiliter reputare potest, non penitus esse contra voluntatem ejus cui aufertur, et quod inde parum lædatur. Unde peccata aliis virtutibus contraria, non semper sunt ex suo genere mortalia sicut peccata injustitiæ, quia non semper sunt in nocumentum alterius, sed inordinationem quamdam important circa passiones humanas.

ARTICULUS CXVII.

1. *Quod judicium sit actus justitiæ.* 2. *An judicare sit licitum.* 3. *An etiam per suspiciones sit judicandum.*

Quæstio 60. 1. PORRO judicium est actus judicis, in quantum est judex; judex vero dicitur, quasi jus dicens; jus quoque est objectum justitiæ. Ideo judicium, secundum suam primam impositionem, importat definitionem seu determinationem juris seu justi. Sed in opere virtutis bene judicare, procedit ex habitu virtutis : castus enim de pertinentibus ad castitatem bene judicat. Ideo judicium in judicante requirit justitiæ habitum, si recte fieri debet : et sic est actus justitiæ. Unde quinto Ethicorum Philosophus dicit, quod homines ad judicem tanquam ad justitiam animatam confugiunt. Extenditur tamen judicium ad designandam rectam determinationem in quibuscumque rebus, sive speculativis, sive practicis. Sic enim dicitur, quod unusquisque bene judicat quæ cognoscit. — In omnibus quoque ad rectum judicium duo exiguntur, utpote : Virtus judicium proferens. Et sic judicium est actus rationis, ad quam pertinet definire vel dicere aliquid. Secundo, dispositio judicantis, per quam idoneitatem sortitur ad bene judicandum. Et sic ad judicandum in his quæ ad justitiam spectant, requiritur justitia, sicut ad judicandum de pertinentibus ad fortitudinem exigitur fortitudo. Itaque judicium est actus prudentiæ tanquam proferentis ; justitiæ autem tanquam inclinantis. Nam ad unamquamque virtutem pertinet judicium circa materiam propriam : quoniam virtuosus in singulis est mensura et regula, secundum Philosophum. Secundum I Cor. II, 15. Apostolum quoque, spiritualis homo omnia judicat : quia per caritatem dispositus est ut per regulas divinas bene judicet, ex quibus per donum sapientiæ judicium profert.

2. Præterea, judicium quum sit actus A justitiæ, in tantum est licitum, quantum ex justitia procedit. Tria igitur requiruntur ut judicium sit actus justitiæ : primo, ut ex justitiæ inclinatione procedat ; secundo, quod procedat ex auctoritate præsidentis ; tertio, quatenus proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Et quodcumque horum defuerit, judicium illicitum vitiosumque erit. Si enim sit contra rectitudinem justitiæ, dicitur perversum et injustum ; si desit auctoritas, erit usurpatum ; si certitudo rationis, utpote B si sit res occulta vel dubia, tunc judicium suspiciosum ac temerarium dicitur. Et talia judicia in Scripturis multipliciter prohibentur. Unde, secundum Chrysostomum super illud Matthæi, Nolite judicare, illi Matth. VII, 1. qui in magnis peccatis sunt, judicare non debent eos qui in eisdem peccatis aut certe minoribus sunt. Et hoc potissime intelligi debet, si peccata judicis publica sint, quia sic scandalum oriretur : si vero occulta sint et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humili- C tate atque timore judicare sive arguere.

3. Denique, secundum Tullium, suspicio opinionem mali importat quæ ex levibus causis concipitur. Et procedit ex tribus : Primo, ex malitia suspicantis, qui sibi propriæ malitiæ conscius, omnes æstimat tales qualis ipse est. Secundo, ex hoc quod quis alteri male afficitur : dum enim quis alium odit, aut spernit, aut ei irascitur, cito de ipso malum ex levibus signis opinatur, quoniam quilibet facillime credit quod appetit. Tertio, ex experientia : un- D de secundum Philosophum secundo Rhetoricæ, senes sunt maxime suspiciosi, eo quod aliorum defectus magis experti sunt. Constat autem primas duas causas suspicionis esse perversas ; sed tertia diminuit rationem suspicionis, quia certitudini propinquior est, quæ est contra rationem suspicionis. Et ergo suspicio vitium est : et tanto vitiosior, quo magis procedit. — Advertendum igitur quod triplex est gradus suspicionis. Primus, quum quis ex levibus judiciis de bonitate alterius du-

bitare incipit : et hoc est veniale et leve peccatum, pertinens ad tentationem humanam, sine qua præsens vita non agitur. Secundus gradus est, quum quis malitiam alterius pro certo æstimat ex levibus judiciis : et si hoc est de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi. Tertius gradus est, dum judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum : hoc enim ad injustitiam directe pertinet, estque mortale peccatum. Propterea, si suspiciones secundum primum modum acceptas vitare nequimus, omnino tamen definitivas sententias vitare debemus.

ARTICULUS CXVIII.

1. *An dubia sint in meliorem partem interpretanda.* 2. *Utrum judicium juxta leges scriptas sit proferendum.* 3. *An etiam judicium per usurpationem fiat perversum.*

1. QUIA itaque eo ipso quo quis de alio malam opinionem habet sine sufficienti motivo, injuriatur ei et ipsum contemnit, quod utique sine causa cogente, id est evidente ratione, agendum non est : ideo dubia in meliorem partem sunt interpretanda ; debemusque alium habere ut bonum, nisi manifesta indicia de ejus pravitate appareant ; et quamvis aliquis in hoc fallatur, in hoc tamen non peccat. Verumtamen, quando alicui remedium contra peccatum impendendum est, tunc dubia, propter securitatem, interpretari debent in partem pejorem : non per determinationem definitivam, sed per quamdam suppositionem.

2. Præterea leges scribuntur ad declarationem tam juris naturalis quam positivi : tamen difformiter. Nam scriptura legis continet, non autem instituit, jus naturale, quod scilicet est ex natura rei ; sed jus positivum, quod scilicet ex aliquo condicto est, scriptura legis continet atque instituit, dans robur auctoritatemque ei. Propterea oportet ut judicium detur se- A cundum legis scripturam : alioqui ipsum deficeret, vel a jure naturali, vel positivo. Amplius, quoniam leges recte etiam positæ aliquando a jure naturali deficiunt (in quibus si servarentur, naturali juri contrariarentur), quia nulla lex humana potest omnes eventus singulares comprehendere, de quibus tamen judicare oportet quandoque ; ideo in illis non est semper secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum est ad æquitatem, quam legislator prætendit. Unde Jurisperitus di- B cit : Nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. Et in talibus legislator aliter judicaret ; et si considerasset, lege determinasset.

3. Porro, quia judicium secundum leges scriptas ferendum est ; ideo qui profert judicium, dictum legis quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Ejusdem vero auctoritatis C est legem interpretari et condere. Unde, quemadmodum lex condi non potest nisi publica auctoritate ; sic nec judicium fieri potest nisi publica auctoritate, quæ utique se ad illos extendit qui communitati subduntur. Ideoque sicut injustum esset, aliquem ad legem servandam compellere quæ publica auctoritate sancita non est ; sic injustum est, si quis aliquem cogat ferre judicium quod publica auctoritate non fertur. — Si vero quæratur, qua auctoritate Moyses occidit Ægyptium, D dici potest quod divina inspiratione hoc fecit ; vel, secundum quod Ambrosius libro de Officiis videtur innuere, fecit hoc defendendo Hebræum cum moderamine inculpatæ tutelæ. Dicit quippe Ambrosius : Qui non repellit injuriam a socio, quum potest, tam est in culpa ut ille qui facit. Et inducit exemplum de Moyse. Augustinus tamen in Quæstionibus Exodi asserit, illud homicidium in se vitiosum fuisse, sed magnum fertilitatis signum fuisse, videlicet virtutis qua populum erat liberaturus.

ARTICULUS CXIX.

1. De speciebus justitiæ. 2. De medio, 3. ac materia earum. 4. An etiam justum idem sit quod contrapassum.

Quæstio 61. 1. INSUPER, particularis justitia ordinatur ad personas privatas, quæ sunt tanquam quædam partes communitatis. Partis vero duplex est ordo, utpote : Partis ad partem, cui assimilatur ordo unius personæ privatæ ad aliam. Et hunc ordinem dirigit justitia commutativa, quæ consistit in his quæ inter personas privatas contingunt. Secundus est ordo totius ad partem, cui assimilatur ordo boni communis ad singulares communitatis personas. Et hunc ordinem dirigit distributiva justitia, quæ distribuit bona communitatis secundum proportionem subjectorum. Sic ergo justitiæ particularis duæ sunt partes subjectivæ seu species, scilicet commutativa, et distributiva, ut quinto Ethicorum habetur. Et differunt hæ species secundum diversam rationem debiti. Nam alio modo debetur aliquibus quod commune est, atque aliter quod proprium est.

2. Præterea in justitia distributiva datur aliquid personæ privatæ, in quantum id quod communitatis est, est debitum parti ipsius. Ideo in hac distributione tanto datur alicui majus, quanto majorem principalitatem ac dignitatem sortitur in toto seu in communitate. Unde in hac justitia non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas. Propter quod ait Philosophus, medium distributivæ justitiæ accipi secundum proportionem geometricam, in qua attenditur æquale secundum proportionem, non secundum quantitatem : ut si dicamus, Sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo. In commutationibus autem redditur aliquid alteri propter rem ejus quæ accepta est, sicut in emptione venditioneque patet : et ideo in eis oportet æquare rem rei. Et medium ergo commutativæ A justitiæ sumitur secundum æqualitatem rei. Et dicit Philosophus, hoc medium accipi secundum proportionem arithmeticam, in qua pensatur compar quantitatis excessus : quemadmodum quinque est medium inter sex et quatuor. Sic ergo innotescit quomodo diversimode in his duabus speciebus justitiæ accipiendum sit medium.

3. Denique justitia est circa exteriores operationes commutationum et distributionum, quæ sunt usus quorumdam exteB riorum, videlicet rerum, aut personarum, vel operum. Si igitur materiam utriusque justitiæ accipiamus ea quorum operationes sunt usus, eadem exstat materia utriusque justitiæ : res enim distribui possunt a communi in singulos, et rursus commutari de uno in alium. Si vero accipiamus ut materiam utriusque justitiæ ipsas principales actiones, quibus rebus vel personis et operibus utimur, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva justitia est distributionis directiva ; comC mutativa autem, commutationum, quæ esse possunt inter duas personas : quarum quædam involuntaria est, alia voluntaria. Potest enim aliquis uti re vel opere aut persona alterius, eo invito : ut patet in fraude, furto, adulterio, detractione.

At vero potest alius rem suam voluntarie transferre in alterum, cum aliqua ratione debiti : Primo, quando hoc simpliciter facit pro recompensatione alterius rei, sicut in venditione. Secundo, quando alius tradit rem suam alteri, concedens D ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si gratis concedat usum rei, vocatur ususfructus in rebus quæ aliquid fructificant ; in rebus vero quæ nihil fructificant, ut pecunia, vasa, dicitur mutuum vel commodatum. Quod si nec usus gratis conceditur, appellatur locatio atque conductio. Tertio, tradit aliquis rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed conservationis, ut in deposito, vel ratione obligationis, ut dum homo rem suam pignori obligat, aut pro alio fidejubet. Et

omnia hæc ad justitiam commutativam pertinent, quia in eis accipitur medium secundum unam rationem, videlicet secundum æqualitatem recompensationis.

4. Præterea considerandum est, quod contrapassum importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem : quod in passionibus injuriosis maxime invenitur, ut si quis percutit alium, quod repercutiatur. Unde in lege
Exod. xxi, 24. dicitur : Oculum pro oculo, dentem pro dente. Secundario autem dicitur contrapassum in rebus, ut si quis alteri in re sua intulit damnum, ipse quoque in re sua damnificetur. Unde in Exodo dicitur :
Ibid. xxii, 1. Si quis furatus fuerit bovem, quinque boves pro uno restituet. Tertio, transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio ; sed voluntarium minuit rationem passionis. In his vero facienda est recompensatio secundum æqualitatem justitiæ commutativæ, quatenus passio recompensata æqualis sit actioni. Non autem esset æqualis, si semper idem specie restitueretur : quia si quis lædat personam majorem, majori pœna punitur quam intulit. Et qui alicui rem suam eo invito abstulit, non solum punitur in eo quod ablatum restituit : sic enim nihil damnificaretur in re propria ; et ideo cogitur multiplicius reddere. Unde oportet secundum commensuratam proportionem adæquare passionem actioni in commutationibus : ad quod inventa sunt numismata. Sic ergo contrapassum est justum commutativum. Sed in justitia distributiva locum non habet, quia in ipsa attenditur æqualitas secundum proportionem rerum ad personas, et non secundum proportionem rei ad rem, vel actionis ad passionem, unde nominatur contrapassum.

ARTICULUS CXX.

1. *De restitutione.* 2. *An necesse sit ablatum restituere.* 3. *Utrum etiam multiplicatum oporteat restitui.* 4. *An restituendum sit, quod ablatum non est.*

1. RESTITUERE denique, est aliquem iterato in possessionem aut dominium rei suæ statuere. Unde in restitutione attenditur æqualitas justitiæ secundum recompensationem rei ad rem : quod ad speciem commutativæ justitiæ pertinet : ideoque restitutio est actus ipsius : sicut dum aliquis rem ab alio habet, vel ipso volente, ut in deposito, aut nolente, ut in furto. Proprie autem restitutio pertinet ad rem exteriorem manentem, cujus jus ad alium devenire potest. Sed sicut nomen commutationis a talibus rebus translatum est ad actiones et passiones, sic restitutio quoque ad illas transfertur : ut sunt illatio reverentiæ vel injuriæ, nocumenti aut commodi, in quibus restitutio dicitur. Quæstio 62.

2. Præterea, quia servare justitiam est de necessitate salutis, ideo restituere ablatum, quum sit actus justitiæ, de necessitate salutis est. Restitutio enim redditionem rei injuste ablatæ importat : quæ quum redditur, æqualitas reparatur. Non tamen oportet semper idem numero vel æquale restitui, quia hoc impossibile frequenter esset : puta si quis alium mutilaverit, aut domino vel parentibus irreverentiam fecerit. Unde in talibus ubi non potest reddi æquivalens, reddendum est quod possibile exstat, vel in honore, aut in pecunia, aut in alio aliquo, considerata utriusque personæ conditione secundum discretionem probi viri. — At vero tripliciter potest quis alteri famam auferre. Primo, verum dicendo et juste, servato videlicet ordine debito in accusando : et sic non tenetur restituere famam. Secundo, vera dicendo, sed injuste, scilicet inordinate procedendo : et tunc tenetur ad restitutionem famæ quam potest sine mendacio, utpote quod dicat se male locutum, aut alium injuste diffamasse ; quod si famam restituere nequit, debet ei in alio aliquo pro posse recompensare. Ter-

tio, false et injuste : et tunc obligatur A famam restituere, protestando se falsum dixisse. — Si demum quis alium a beneficio injuste impediat : si donatio nondum firmata fuerit, non tenetur ad recompensationem æqualis boni, quia ille multipliciter impediri potuit; tenetur tamen ad aliquam recompensam, pensatis conditionibus personarum atque negotii secundum sapientis viri arbitrium. Si autem collatio præbendæ erat firmata, tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

3. Præterea in acceptione rei alienæ injusta, duo pensantur. Primum est inæqualitas rei; secundum, culpa injustitiæ. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, per quam reparatur æqualitas : et quoad hoc, sufficit reddere simplum quod ablatum est. Sed quoad secundum, adhibetur remedium per inflictionem pœnæ, quod ad judicem pertinet : et ergo priusquam damnatus est, non tenetur plus reddere quam accepit; sed post sententiam, obligatur sol- C vere pœnam. Unde in Exodo habetur :
Exod XXII, 1. Si quis furatus fuerit bovem vel ovem, et occiderit, vel vendiderit, pro uno bove restituet quinque, et pro una ove quatuor. Hæc quippe lex determinat pœnas esse. Verumtamen, quia post Christi adventum non tenemur ad observantiam judicialis præcepti veteris legis, ob hoc lex illa nunc locum non habet : quamvis idem vel simile statui posset in lege humana, si similis ratio esset.

4. Ex prædictis itaque constat, quod D damnum restituendum est. Sed agnoscendum, quod aliquis damnificari potest dupliciter. Primo, in re quam actualiter habet. Et tunc æquale reddendum est : ut si quis alicujus domum destruxit, tenetur ei in tanto, quanti valuit domus. Secundo, potest quis ab aliquo pati damnum in re quam nondum habet, sed est in via adipiscendi eam. Et tunc non tenetur quis reddere ex æquo, quia aliquid habere in potentia vel in via, est imperfecte habere; debet tamen aliquam recompensationem rependere, secundum exigentiam et conditionem personarum ac negotiorum : ut si quis semina agri alterius effodiat, aut pecuniam ultra præfixum terminum servet, tenetur ad quæ alius lucrari posset.

ARTICULUS CXXI.

1. *An restituendum sit ei a quo acceptum est.* 2. *Utrum eum qui accepit necesse sit reddere,* 3. *vel alium aliquem.* 4. *An etiam* B *statim restitutio facienda sit.*

1. ELUCESCIT autem ex dictis, quod restitutio sit quædam reductio ad æqualitatem, videlicet, dum ei qui minus habet quam sibi debetur, per restitutionem defectus suppletur, ut sit æquatio commutativæ justitiæ. Ideoque ei est facienda restitutio a quo acceptum est. Verumtamen, quum restitutio ad utilitatem recipientis ordinetur : si alicui recipienti quod suum est, ex restitutione grave periculum immineret, sicut si furioso gladius proprius redderetur; non esset statim restitutio exhibenda, sed congruum tempus exspectandum, vel res reddenda alteri committenda est, quia nequaquam debet eam sibi appropriare qui recepit. Si autem datio atque acceptio essent illicitæ et contra legem, sicut in simonia contingit, nullus habere deberet, sed res ipsa in pios convertenda est usus. Si demum qui recipere habet, sit omnino ignotus, debet homo restitutionem facere ut melius potest, videlicet dando pro salute illius in eleemosynas. Si autem est mortuus, debet reddi ejus heredibus. Et si multum distet, debet ei transmitti, si potest : alioqui in loco tuto deponendum est, quatenus conservetur pro ipso. Si vero prælatus rem Ecclesiæ sibi deputatam in aliorum dominium transferat, tenetur restituere, sic ut restitutum ad successorem deveniat.

2. Præterea in illo qui rem alienam accepit, duo pensantur, videlicet : Res accepta. Et ex hac consideratione tenetur

ille reddere qui accepit, quamdiu rem A acceptam apud se habet. Secundo, consideratur in ipso ipsa acceptio, quæ se tripliciter habere potest, quia : Vel est injuriosa, ut patet in rapina et furto : et tunc tenetur homo ad restitutionem non tantum ratione rei, sed et ratione actionis injustæ, quanquam de re nihil apud se maneat ; et insuper pro injuria puniendus est. Secundo, aliquis accipit rem ab aliquo volente ad propriam utilitatem, ut in mutuo accidit : et tunc iterum homo ad restitutionem tenetur ex parte rei et ac- B ceptionis, quamvis rem ipsam perdiderit. Tertio, accipit homo rem alterius eo volente, non ad suam utilitatem, ut in depositis fit ; et tunc homo magis impendit obsequium quam debitor fiat : unde ex parte acceptionis non tenetur reddere, sed ratione rei acceptæ. Si itaque res sine sua culpa ei tollatur, restituere non tenetur ; secus tamen esset, si rem depositam cum sua magna culpa amitteret. Si autem multi alicui quod suum est abstulerint, et unus eorum satisfecerit illi, alii tenentur C illi satisfactori refundere, non alteri.

3. Denique, quia ad restitutionem aliquis tenetur, non solum ratione rei, sed et acceptionis injuriosæ ; ideo quicumque est causa acceptionis injustæ, ad restitutionem obligatur. Quod dupliciter contingere valet, directe videlicet, et indirecte. Directe, ut quum aliquis alium inducit ut capiat alienum, et hoc tripliciter : primo quidem, movendo, utpote præcipiendo, consulendo, consentiendo expresse, atque laudando ; secundo, quum aliquis D talem domo recipit, aut auxilium præbet ; tertio, quia in re ablata particeps exstat, vel in furto, aut alio simili. Indirecte quoque istud contingit, dum homo non impedit, quum possit et debeat : vel subtrahendo præceptum et consilium impediens furtum aut simile ; vel non resistendo, quum possit ; non præbendo auxilium ; vel quia occultat post factum. Quod tamen de illis verum est, quibus ex officio incumbit resistere vel manifestare : alias non esset universaliter verum. Unde si ex negligentia principis, latrones aut raptores increscant, tenetur ad restitutionem eis qui damna incurrunt : nam redditus sui sunt quasi stipendia sibi disposita quatenus justitiam servet et protegat. De quibus omnibus versus sunt :

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Attamen adulatio atque consilium non semper ad restitutionem hominem obligant, sed tunc quando probabiliter æstimari potest quod ex eis actio injusta subsequitur.

4. Insuper, sicut rem alienam capere culpa est ; sic quoque alienum reservare peccatum est. Impeditur enim per hoc dominus rei ab usu ipsius, patiturque injuriam a reservante. Et ergo statim restitutio fieri debet, si adsit facultas : alioqui est petenda dilatio. Si vero omnino quis impotens sit ad restituendum, excusatur.

ARTICULUS CXXII.

1. *Quod personarum acceptio sit peccatum.* 2. *Utrum locum habeat in dispensatione spiritualium.* 3. *An in exhibitione honorum.* 4. *An et in judiciis.*

1. Opponitur namque personarum acceptio distributivæ justitiæ, quæ diversis personis tribuit secundum dignitatem ipsarum ac merita. Unde, considerando proprietatem personæ propter quam ei aliquid donatur, non est acceptio personæ sed causæ. Ideoque judex non personas sed causas discernere debet : ut si quis promoveatur ad magisterium propter scientiam, non est personarum acceptio. Est itaque personarum acceptio, quum in aliquo cui aliquid datur, non consideratur illud propter quod illud quod ei præstatur est sibi proportionatum vel debitum, sed solum quod est iste homo, videlicet Petrus vel Paulus : ut si prælatus det ali- Quæstio 63.

cui beneficium quia dives est, vel cognatus, est personarum acceptio : quæ semper est peccatum, quia contrariatur justitiæ. — Advertendum tamen, quod duplex est datio. Una, quæ est actus justitiæ : et circa talem attenditur personarum acceptio. Alia vero ad liberalitatem pertinet, qua alicui gratis datur quod ei non debetur, qualis est collatio donorum Dei, qui nulli obligatur : et circa hujusmodi non est personarum acceptio, quia unusquisque potest propria dare cui vult et quantum vult. Sic ergo innotescit, quod quamvis duorum hominum unius conditionis Deus alterum accipiat, alterum vero juste relinquat, non est tamen apud ipsum personarum acceptio.

2. At vero, quum spiritualia sint temporalibus potiora, ideo personarum acceptio in spiritualibus locum habet, estque in ipsis tanto deterior, quanto bona hujus digniora consistunt. Sed advertendum, quod dignitas personæ dupliciter consideratur. Primo, simpliciter et secundum se : et sic qui est sanctior et gratiæ amplioris, est simpliciter melior. Alio modo, per comparationem ad bonum commune. Potest enim accidere, ut qui minus sanctus ac sciens est, imo simpliciter minus bonus, bono communi utilior sit, ratione potentiæ et industriæ aut alicujus hujusmodi. Quoniam ergo dispensationes spiritualium ad communem utilitatem potissime ordinantur, ideo quandoque minus boni melioribus præferuntur in talibus sine personarum acceptione : quemadmodum et Dominus interdum præstat minus bonis copiosius gratias gratis datas. Ex his patet, quod si consanguinei alicujus prælati sint aliis minus idonei, tam secundum se, quam quoad bonum commune, et tamen melioribus præferantur in dispensatione spiritualium, est personarum acceptio. Si vero æque digni sunt ut alii, licite a prælato aliis præferri possunt, quia ad minus hoc de ipsis prælatus magis quam de aliis confidere potest, quod negotia Ecclesiæ secum unanimiter tractaturi sunt. Tamen propter scandalum, istud omittendum esset, si videlicet alii prælati ex hoc exemplum caperent dandi suis cognatis, quamvis indignis, prælationes. — At vero, cum magnis personis facilius dispensandum est in contractione matrimonii : nam dispensatio circa matrimonium maxime fit propter fœdus pacis servandum, quod bono communi utilissimum exstat, et per copulam excellentium personarum magis acquiritur. — Amplius sciendum, quod secundum jura, ad electionem sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem : quia sic omnis electio pati posset calumniam. Et istud verum est in foro judiciali. Sed quoad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter vel secundum comparationem ad bonum commune. Et is qui de gremio Ecclesiæ sumitur, utilior esse solet bono communi : ideo secundum statuta Ecclesiæ et secundum legem divinam consulitur, ut aliquis de conventu in prælatum eligatur, quamvis extra inveniri possit alius simpliciter melior.

3. Porro honor impenditur alteri in testimonium virtutis : et ideo sola virtus est debita causa honoris. Verumtamen honorari quis potest, non tantum propter propriam virtutem, sed etiam propter virtutem alterius. Nam principes et prælati quamvis sint mali, tamen honorandi sunt in quantum Dei atque communitatis vices gerunt. Parentes quoque et domini, licet sint pravi, tamen honorantur in quantum participant proprietatem divinæ dignitatis ejus qui est omnium pater et dominus ; senes etiam quia signum virtutis, id est senectam, adepti sunt. Divites quoque honorandi sunt, in quantum majorem locum in communitatibus sortiuntur ; si vero solo divitiarum intuitu honorentur, est personarum acceptio : quod Jacobi secundo vetatur. Sic patet, quod in exhibitione honoris locum habere potest personarum acceptio, et hoc sine peccato. *Jacob.* II, 2-4.

4. Et quoniam in personarum acceptione semper inæqualitas quædam consistit,

quia videlicet datur alicui aliquid præter suæ dignitatis proportionem; ideo judicium per personarum acceptionem corrumpitur, quia per judicium inæqualitas ad æqualitatem reducenda est. Habet quoque personarum acceptio locum in justitia commutativa et distributiva.

ARTICULUS CXXIII.

1. *Utrum liceat bruta occidere.* 2. *An etiam peccatores occidere liceat.* 3. *An hoc licitum sit privatæ personæ.* 4. *An clerico.*

Quæstio 64. 1. PROINDE, secundum naturalem ordinem rerum, imperfecta sunt propter perfecta, ceduntque in bonum ac usum eorum. Ideoque plantas licet evellere in escam irrationabilium, et bruta animalia propter hominis necessitatem ac commodum occidi possunt, quia nulla nobis rationis communione sociantur : et hoc Philosophus etiam primo Politicæ asserit. Unde in Genesi habetur : Ecce dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus. Et Genesis nono : Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum. (*Gen.* I, 29, 30.) (*Ibid.* IX, 3.)

2. Præterea, secundum præhabita, singularis persona se habet ad communitatem quemadmodum pars ad totum. Ideoque, sicut pars ægra, quæ corruptiva est totius corporis, salubriter propter totius sanitatem absciditur; sic peccator, qui commune bonum conturbat, et communitati periculosus est, propter crimina sua juste occiditur. Unde in Exodo vicesimo secundo legitur : Maleficos non patieris vivere. Et istud servandum est, quando sine nocumento et morte atque periculo innocentium ac boni communis hoc effici potest : alias secundum Evangelii jussionem, zizania cum tritico tolerare oportet. (*Exod.* XXII, 18.) (*Matth.* XIII, 30.)

3. Insuper, quum peccatoris occisio ad communis boni utilitatem ordinetur, ideo ad illum dumtaxat spectat maleficos occidere, cui cura communitatis committitur, ut est princeps seu judex auctoritatem

A publicam habens. Non ergo licet privatæ personæ quemquam occidere : quod si fecerit, tanquam homicida judicabitur, secundum Augustinum primo de Civitate Dei. — Possunt tamen inferiores auctoritate superioris malos occidere; sed hoc ipse superior proprie facere dicitur, quia secundum Dionysium tertiodecimo capitulo Hierarchiæ cœlestis, ille aliquid agit, cujus auctoritate res fit. Et cognoscendum, quod domestica bestia occidi non potest a quolibet, sed requiritur judicium, non

B quia bestia est, sed propter damnum domini. Bestia autem silvestris sine judicio potest interfici, quia naturaliter ab homine est distincta. Peccator autem ab aliis naturaliter distinctus non est : et ob id sine publico judicio non debet interimi.

4. Denique clerici propria manu peccatores non debent occidere : Primo, quoniam deputantur altaris obsequio, in quo Christi passio repræsentatur. Christus autem quum percuteretur, non repercussit : et igitur debent ministri clerici Dominum suum imitari. Secundo : nam clericis committitur ministerium novæ legis, in qua pœna corporalis occisionis vel mutilationis non determinatur. In veteri autem lege talis pœna distribuitur : et ergo sacerdotibus atque Levitis Mosaicæ legis occidere licuit impios, sicut de Elia et Samuele et Mathathia sacerdotibus legitur. Sed nostri prælati qui officia principum terræ suscipiunt, per alios hoc facere debent. Ait namque Apostolus : Oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem. (I *Petr.* II, 23.) (C) (III *Reg.* XVIII, 40; I *Reg.* XV, 33; I *Mach.* II, 24. 25.) (I *Tim.* III, 2, 3.) (D)

ARTICULUS CXXIV.

1. *An liceat alicui se ipsum occidere.* 2. *An hominem justum.* 3. *An alium defendendo se ipsum.* 4. *Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.*

1. TRIPLICI autem ratione nefas est se ipsum occidere. Primo, quoniam unumquodque naturaliter amat se ipsum,

et propriam conservationem appetit, ac A corruptivis resistit. Et ergo se ipsum occidere est peccatum mortale, tam contra legem caritatis, quam naturæ. Secundo, quia quilibet homo est quædam pars communitatis : et ergo occidendo se ipsum, communitati damnum atque injuriam infert, ut quinto Ethicorum dicitur. Tertio, quia vita est donum Dei, et non habet illud quis a se ipso. Unde qui se ipsum vita privat, in Deum peccat : quemadmodum aliquem servum occidens, in domi-
Judic. XVI, 30. num illius peccat. — Ideoque, quod Samson se ipsum oppressit, instinctu Spiritus Sancti fecit, qui per eum miraculum fecit, ut Augustinus primo de Civitate Dei testatur. Et idem de quibusdam mulieribus sanctis, quarum memoria agitur, dicit, quod Deo inspirante se occiderunt, ne pollucrentur. Verumtamen, simpliciter loquendo, non licet mulieri se ipsam occidere propter corruptionem vitandam, quia non est committendum maximum malum, quale est sui ipsius occisio, propter minus malum vitandum : præsertim quum non inquinetur corpus nisi de consensu mentis, S. Lucia testante.

2. Præterea, sicut peccator publicæ auctoritatis sententia occidi potest, in quantum bonum commune corrumpit; sic innocens nullo modo occidi debet, quoniam ejus vita communis boni conservativa promotivaque est, et ipse est principalior pars boni communis. Unde judex qui secundum allegata judicare compellitur, si scit aliquem innocentem per testes falsos convictum, debet occasionem exquirere qua liberet eum, testes diligentius examinando. Si vero hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere. Quod si nec id possit, non peccat, secundum allegata judicando; nec ipse innocentem occidit, sed testes iniqui. Sed et minister judicis obedire non debet judici, quando sententia ejus intolerabilem continet errorem : alias carnifices qui martyres occiderunt, excusarentur. Si autem non continet manifestam injustitiam, non peccat minister sententiam exsequendo, quoniam ipse superioris sui sententiam non habet discutere : et tunc ipse non occidit innocentem, sed judex.

3. Denique ad eumdem actum duo effectus consequi possunt, quorum est unus intentus, alter præter intentionem agentis. Actus autem morales specificantur ab illo quod est intentum : hoc enim est per se; quod vero extra intentionem evenit, est quasi per accidens. Sic ergo ex actu defensionis, quo se homo defendit, sequi B potest conservatio propriæ vitæ, tanquam per se intenta, et invadentis occisio præter intentionem. Namque per accidens sic invadentem occidere licet : quia licet secundum jura vim vi repellere, servato tamen moderamine inculpatæ tutelæ. Unde non debet se homo immoderate habere defendendo se ipsum. Nec licet alium occidere causa defendendi propriam vitam, scilicet intendendo alterius mortem, nisi publicam auctoritatem habenti, qui hoc refert ad bonum commune. Tamen si cle- C ricus aliquem occidat defendendo se, etiam præter intentionem, tamen irregularis efficitur.

4. Amplius autem, omne peccatum est voluntarium. Casus autem est causa per accidens (secundo Physicorum) : et ergo casualia non habent rationem voluntarii vel intenti per se, et per consequens neque peccati. Verumtamen, quod non est per se intentum et volitum, potest per accidens esse intentum ac volitum, prout causa per accidens dicitur removens pro- D hibens. Si ergo qui hominem casualiter occidit, non removet ea ex quibus homicidium sequitur, si removere debet, est quodammodo homicidii reus. Quod dupliciter accidit : primo, quando dat operam rei vitandæ illicitæ, ex qua homicidium sequitur; secundo, quando non adhibet sollicitudinem debitam. Unde, secundum jura, si quis operam præstet rei licitæ, et debitam diligentiam adhibeat, et nihilo minus hominem interficiat, non incurrit homicidii reatum. Si vero det ope-

ram rei illicitæ, aut etiam licitæ, sed debitam diligentiam non apponat, et ex hoc homicidium sequatur, non evadit homicidii reatum. Ideoque Lamech putans occidere bestiam, et hominem, scilicet Cain, perimens, non excusatur, quia diligentiam debitam non apposuit. Et in Decretis, distinctione 50, inducuntur multi canones, in quibus casualia homicidia puniuntur.

Gen. IV, 23.

At vero, circa primum punctum hujus articuli advertendum, quod ad veram fortitudinem pertinet non refugere mortem propter bonum commune, aut ex timore peccandi et ob peccatum vitandum. Sed si quis sibi mortem inferat ut vitet mala pœnaliora, habet quamdam fortitudinis speciem. Propter quod aliqui se ipsos occiderunt, æstimantes se fortiter agere : de quorum numero fuit Razias, de quo secundo Machabæorum habetur. Non est autem hoc vera fortitudo, sed quædam mollities animi dura sufferre non potentis, secundum Philosophum tertio Ethicorum, et Augustinum primo de Civitate Dei. Unde non licet se ipsum occidere ex timore consentiendi peccato : non enim sunt facienda mala ut bona proveniant vel mala vitentur, præsertim quæ minora sunt atque incerta.

II *Mach.* XIV, 41, 42.

ARTICULUS CXXV.

1. *An mutilatio membri licita sit.* 2. *An percussio servi et pueri.* 3. *An incarceratio.* 4. *De aggravatione horum.*

QUÆSTIO 65. 1. CONSTAT quod de membro hominis disponendum sit secundum exigentiam totius corporis. Ideoque si membrum est putridum, potest illud propter totius sanitatem abscindi propria auctoritate, quia unicuique propriæ salutis cura committitur. Sed quum ipse totus homo ad bonum commune ordinetur : sicut judex propter majorem culpam potest occidere hominem, sic propter culpam minorem abscindere potest alicui membrum quamvis sanum. Hoc autem homini quoad se ipsum non licet, nec alicui alteri nisi

A judici, et ejus auctoritatem habenti vel exsequenti, quamvis aliquis roget alium ut mutilet eum. Ex quibus patet, quod propter spiritualem profectum mutilatio non sit licita, quia spirituali saluti aliter subsidium impendi potest, quum omne peccatum ex voluntate dependeat : non enim licet membrum præscindere, nisi quum homini aliter succursus exhiberi non valet.

2. Præterea per verberationem nocumentum quoddam infertur, quia percussus dolore afficitur. Inferre vero nocumentum B non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam. Sed punire aliquem, ejus dumtaxat est cujus ditioni subjectus est alter. Verberare itaque alium aliquem non licet, nisi ei qui potestatem super alium habet. Quia igitur filius patri, servusque domino subjiciuntur, percuti licite ab ipsis possunt, causa correctionis vel disciplinæ. Attamen moderamen servandum est, sicut Ephesios Apostolus monet. Sed occidere non possunt, quoniam publica auctoritate non gaudent. Et quemadmo- C dum licitum est unicuique dare disciplinam volenti, quum hoc ad eleemosynas spirituales pertineat ; sic nolenti dare disciplinam, ejus est cui alterius cura commissa est.

Ephes. VI, 4, 9.

3. Porro in bonis corporis tria considerantur : primo, integritas ejus, cui per occisionem et mutilationem detrimentum infertur ; secundo, quies seu delectatio sensus, cui opponitur percussio, et omne dolorem inducens ; tertio, usus ac motus membrorum, quæ per incarcerationem ac D detentionem vel ligationem impediuntur. Quemadmodum ergo illicitum est aliquem occidere, mutilare, vel percutere, nisi secundum ordinem justitiæ ; sic aliquem incarcerare vel detinere, est prorsus illicitum, nisi servato justitiæ debito ordine, scilicet in pœnam aut tutelam mali vitandi. Quod tamen non licet nisi ei cui incumbit de vita et actu alterius ordinare : quamvis aliquem detinere ad horam ab opere malo mox perpetrando, cuilibet liceat.

4. Insuper, quanto injuria redundat in A plures, tanto peccatum fit majus : sicut percutere principem est pejus quam privatam personam, quum hoc in totius multitudinis injuriam redundet. Ideo inferre injuriam personæ alteri conjunctæ, ceteris paribus, gravius est : quia per hoc duobus ad minus injuria fit. Potest tamen peccatum quod in unum solum committitur, esse gravius illo quod in plures fit, propter circumstantias aliquas, utpote propter magnitudinem injuriæ vel dignitatem personæ. Et igitur injuria viduis ac B pupillis illata, majorem culpam sortitur, quia magis nocet eis qui relevantem non habent, et etiam quia misericordiæ magis opponitur.

ARTICULUS CXXVI.

1. *Utrum exteriorum rerum possessio sit naturalis.* 2. *An liceat aliquid tanquam proprium possidere.* 3. *De furto, et differentia rapinæ et furti.* 4. *De peccato furti.* 5. *An liceat propter necessitatem furari.* 6. *De peccato rapinæ et de prædis bellantium.* C 7. *Utrum gravius sit peccatum, furtumne, an rapina.*

Quæstio 66. 1. DUPLICITER denique possunt considerari exteriora. Primo, secundum suam naturam. Et ita soli Deo competit dominium naturale eorum : nam ad nutum ipsius universæ rerum naturæ immutantur atque obediunt. Secundo, quoad usum ipsorum. Et sic habet homo naturale dominium super res exteriores, tanquam propter se factas : quia per rati- D onem et voluntatem uti eis potest secundum suam utilitatem. Semper namque imperfectiora sunt propter perfectiora.

2. Advertendum tamen, quod non licet homini exteriora possidere tanquam propria, quoad usum ipsorum ; sed tanquam communia, quatenus ea de facili indigentibus tribuat atque communicet. Dicit enim Ambrosius (et habetur in Decretis, distinctione 47, capitulo *Sicut hi*) : Proprium nemo dicat, quod commune est. Et de jure naturali omnia sunt communia hoc modo : non quod jus naturale dictet nihil tanquam proprium possidendum ; sed quia distinctio possessionum non est de jure naturali, sed positivo. — Non solum autem competit homini circa exteriora possessio, sed etiam jus procurandi dispensandique ea. Et sic licitum est aliquid tanquam proprium possidere, imo et necessarium vitæ humanæ : Primo, quoniam unusquisque naturaliter est magis sollicitus procurandi proprium bonum, quam quod ad communitatem pertinet : quia quilibet laborem fugiens, relinquit alteri quod omnium aut multorum exsistit, sicut in multitudine apparet. Secundo, quia res humanæ ordinatius tractantur, dum singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ. Tertio, quia status hominum per hoc magis pacificus permanet, dum quilibet propriis est contentus.

3. Porro ad rationem furti tria concurrunt. Primo, usurpatio rei alienæ : quæ contrariatur justitiæ. Secundo, quod est circa possessionem : et per hoc differt ab homicidio et adulterio. Tertio, quod aliquid occulte auferatur : et sic differt furatio a rapina specifice, quia furtum fit occulte, rapina aperte. Nullus quippe patitur injustum volens. Quum ergo rapina et furtum contrarientur justitiæ, utrumque est involuntarium ex parte patientis. Involuntarium vero dupliciter dicitur, scilicet per violentiam, et ignorantiam (tertio Ethicorum) : quorum primum pertinet ad rapinam, secundum ad furtum.

4. Sunt autem in furto duæ rationes peccati : prima, quia contrariatur justitiæ, usurpando alienum ; secundo, est furtum culpa, ratione doli seu fraudis, quia occulte et velut ex insidiis agit. — Sed sciendum est, quod circa res inventas opus est distinctione. Nam res inventæ, quæ nunquam in alicujus possessione fuerunt, ut sunt lapilli et gemmæ in littore maris inventæ, licite reservantur : similiter thesauri ab antiquo sub terra occultati. Tamen secundum leges civiles, tenetur in-

ventor mediam partem thesauri inventi dare domino agri. Aliquæ autem res sunt, quæ de propinquo in alterius bonis fuerunt : et illas accipere, non animo retinendi sed restituendi, non est furtum; alias furtum committeretur. Dicit enim Augustinus (et habetur causa 14, quæstione 5) : Si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti. Si autem aliquis rem suam furtim auferret a depositario, peccaret : quia ille teneretur ad restituendum vel ad ostendendum se innoxium. Et ergo gravat depositarium, teneturque ad relevandum gravamen ipsius. Si vero alter rem injuste detinet, tunc qui suam furtim tollit, peccat, in quantum prætermisso debito ordine juris propria recipit, usurpando sibi judicium propriæ rei. — Insuper, quum furtum sit nocumentum in rebus proximi, et sociali vitæ contrarium, opponitur caritati, et est peccatum mortale : tamen in parvis rebus excusatur a tanto, quia quod modicum est pro nihilo habetur. Si vero in illis habeat homo animum furandi, peccat mortaliter. Advertendum præterea, quod pœnæ vitæ præsentis medicinales sunt potius quam retributivæ : nam retributio reservatur divino judicio. Ideoque non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis; sed pro illis dumtaxat quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel quæ habent horribilem deformitatem. Unde nec pro furto infligitur mors, quoniam damnum reparabile infert : nisi per gravem circumstantiam aggravetur, ut in sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, et in peculatu, quod est furtum rei communis.

5. Porro jus humanum juri naturali vel divino derogare non potest. Res autem exteriores de jure naturali communes sunt, in quantum ex divina providentia factæ sunt in omnium hominum utilitatem, et maxime ad subveniendum necessitati humanæ : et ideo divisio atque appropriatio rerum impedire non valet, quin in necessitatis articulo posset unusquisque a quolibet rapere quod sibi necessarium est vel etiam alteri. Si vero sit aliqualis non urgens necessitas, aliqualiter peccat qui furatur. Et de tali necessitate loquitur liber Decretalium (*extra De furtis*) : Si quis per necessitatem famis vel nuditatis furatus sit, pœniteat hebdomadas tres.

6. Amplius, rapina violentiam et coactionem includit. In societate autem humana nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem. Quicunque itaque alteri aliquid violenter aufert, si sit persona privata non fungens auctoritate publica, illicite agit et rapinam committit, ut latro. Principibus quoque non licet violentia coactioneque uti, nisi secundum tenorem justitiæ, ut contra hostes pugnando, aut malefactores puniendo : et quod ita aufertur, non proprie sortitur rationem rapinæ. Si vero aliter aliquem opprimunt aut spoliant, tenentur ad restitutionem. — Et simile est de prædis bellantium. Habentes autem justum bellum, prædam quam acquirunt ab hostibus, licite reservare possunt, nec habet illa præda rationem rapinæ. Tamen si prava intentio vel cupiditas se justo bello commisceat, peccant, quia secundum Augustinum, propter prædam militare, peccatum est. Si autem qui prædam accipiunt habeant bellum injustum, rapinam committunt et reddere obligantur. — Cognoscendum quoque, quod res quas infideles possident, non sunt eorum, sed injuste possident eas, in quantum secundum leges terrenorum principum eas amittere jussi sunt : unde licet eas ipsis auferre per violentiam, non privata sed publica auctoritate. Dicit enim Augustinus in epistola ad Vincentium Donatistam : Res false appellatis vestras, quas nec juste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis.

7. At vero, quum rapina et furtum rationem peccati accipiant, propter involuntarium ejus cui aliquid tollitur, constat rapinam gravius esse peccatum quam furtum. Nam in rapina est involuntarium per violentiam, in furto autem involun-

tarium per ignorantiam. Violentia autem directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et iterum, in rapina infertur non tantum damnum alicui, sed etiam ignominia atque injuria : quæ utique est gravior dolo seu fraude, quæ spectat ad furtum. Verumtamen, quoniam in rapina apparet quædam potentia, in furto autem astutia ; ideo homines minus verecundantur de rapina quam de furto : tamen rapina detestabilior est.

ARTICULUS CXXVII.

1. *Utrum aliquis juste judicare possit non sibi subjectum.* 2. *An possit ferre sententiam contra veritatem quam novit, propter ea quæ proponuntur.* 3. *An etiam judex damnare possit non accusatum.* 4. *An possit pœnam relaxare.*

QUÆSTIO 67. 1. SENTENTIA insuper judicis est velut particularis lex in determinato negotio, et vim coactivam sortitur, compellens partem utramque sibi assentire. Sed in rebus humanis vis coactiva non competit nisi publica auctoritate fungentibus, quæ se ad illos extendit qui potestati subduntur : propter quod nullus aliquem judicare potest nisi sit ei aliquo modo subditus, utpote per commissionem aut ordinariam potestatem. Unde Gregorius : Falcem (inquit) judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri est commissa. At vero, secundum jura, quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sciendum ergo, quod episcopus, in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, quamvis exemptus sit : nisi forte in re exempta delinquat, ut in administratione bonorum monasterii exempti. Si vero exemptus homicidium, furtum aut aliquid tale committat, potest per ordinarium juste damnari.

2. Præterea, quum judici incumbat judicium secundum quod fungitur publica auctoritate, non prout est persona privata ; ideo judicare debet, non prout ipse novit tanquam singularis persona, sed informandus est in judicando secundum id quod sibi innotescit in communi et in particulari, non ut personæ privatæ : in communi quidem, per leges publicas, divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet ; in particulari autem negotio, per instrumenta et testes, ac alia documenta legitima, quæ sequi debet magis quam id quod ipse novit prout est quædam persona. Nihilo minus, per ea quæ sibi constant adjuvare se potest, discretius disentiendo probationes inductas : quarum si defectus repellere juste non potest, debet secundum eas judicare, quamvis sibi oppositum constet.

3. Amplius autem, judex est velut interpres justitiæ. Justitia vero non est ad se ipsum sed ad alium. Et ergo oportet quod judex inter duos dijudicet : quod fit quum unus sit accusator, et alius reus. Ideoque non potest in criminibus aliquem condemnare, nisi habeat accusatorem, juxta illud : Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur præsentes habeat accusatores, etc. (*Act.* xxv, 16.) Sed sciendum, quod infamia publica habet locum accusatoris, et evidentia patrati sceleris accusatore non eget. Denuntiatio quoque non ad condemnationem, sed ad emendationem peccantis ordinatur : et ergo ipsa ad condemnationem non sufficit. Judex ergo non potest esse et judex et accusator.

4. At vero circa judicem duo pensanda sunt : primo, quod inter accusatorem et reum discernit ; secundo, quod non propria sed publica auctoritate hoc facit. Et ex utroque a relaxatione pœnæ impediri potest : Primo ex parte accusatoris, ad cujus jus interdum pertinet quod reus puniatur, videlicet propter injuriam sibi illatam, cujus relaxatio in arbitrio judicis non est, qui utique unicuique tenetur jus suum dare. Secundo, impeditur ex parte publicæ auctoritatis, cujus vice fungitur, ad cujus bonum spectat quod malefici

deleantur. Sed hoc in principe supremoque judice, cui plenaria rei publicæ potestas commissa est, locum non habet. Judex quippe inferior contra legem sibi a superiore præfixam absolvere nequit. Sed princeps absolvere potest reum, si passo injuriam placet, dummodo viderit hoc rei publicæ non esse nocivum. Itaque misericordia judicis in his locum habet quæ suo arbitrio relinquuntur : in quibus boni viri est, ut sit diminutivus pœnarum, secundum Philosophum quinto Ethicorum.

ARTICULUS CXXVIII.

1. *An homo teneatur accusare.* 2. *Utrum accusatio sit facienda in scriptis.* 3. *Quomodo etiam accusatio fiat vitiosa.* 4. *De pœna male accusantium.*

Quæstio 68. 1. QUEMADMODUM denuntiatio ad emendationem, sic accusatio ad punitionem criminis ordinatur. Pœnæ autem vitæ præsentis non expetuntur propter se, quia in præsenti non est ultimum retributionis tempus ; sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem peccantis, aut ad utilitatem et pacem rei publicæ, quæ per malorum punitionem procurantur. Unde si crimen alicujus in detrimentum rei publicæ vergat, tenetur homo ad accusationem, si sufficienter queat probare, quod accusatorem concernit : videlicet quum malum aliquod tendit ad corruptionem multitudinis, vel spiritualem vel corporalem. Si vero peccatum in multitudinem non redundet aut sufficienter probari non valeat, non tenetur homo ad accusationem, quum nemo teneatur ad hoc quod debito modo perficere nequeat. — Agnoscendum vero, quod non licet subditis prælatorum vitam diffamare vel accusare aut reprehendere, si ipsimet criminosi sint, aut sine sincera caritatis affectione, sicut per plura capitula patet (causa 2, quæstione 7). Tamen si idonei sint, possunt acA cusare prælatos ordinate et debito modo. Porro, si aliquis ab aliquo in secreto quidquam accepit, non licet illud revelare in malum personæ illius, quia hoc contra fidelitatem esset. Si vero reveletur propter bonum commune, non est contra fidelitatem : nam contra illud, nullum secretum licet recipere, eo quod bonum commune semper præferendum sit bono privato.

2. Præterea, quoniam in accusatione criminis ipse accusator est pars, sic quod B inter eum et reum judex constituitur medius ad examen justitiæ, in quo secundum certitudinem procedendum est, prout possibile est ; ideo rationabiliter est statutum, quatenus accusationes redigantur in scriptis. Nam quæ verbo tenus referuntur, a memoria cito labuntur. Unde causa 2, quæstione 8, dicitur : Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur. Ideoque quod canon ait, Per scripta nullius accusatio suscipiatur, de absente qui accusationem mittit, intelligi C debet. Propter quod causa 2, quæstione 8, habetur : Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari. Quoniam autem denuntiator se ad probandum non obligat, ideo denuntiatio in scriptis non ponitur.

3. Præterea tribus modis fit accusatio vitiosa, sicut causa 2, quæstione 3, dicitur, scilicet per calumniam, prævaricationem, tergiversationem. Accusatio namque ad bonum commune ordinatur. Dupliciter itaque accidit in accusatione peccatum. Primo, quia aliquis alteri crimen false imponit, D et hoc est calumniare : si tamen ex malitia fiat, et non ex levitate qua aliquis cito credit, vel ex justo errore, quum omnia judici relinquantur discernenda. Secundo, contingit peccatum in accusatione ex parte rei publicæ, cujus bonum malitiose quis impedit, punitionem peccati impediens. Quod rursus dupliciter accidit. Uno modo, fraudem in accusatione miscendo, utpote ludens cum reo, proprias probationes dissimulando, falsasque excusationes admittendo : et hoc ad præva-

ricationem pertinet. Dicitur namque prævaricator, quasi varicator, utpote adjuvans partem adversam prodita causa. Alio modo, totaliter ab accusatione cessando : quod ad tergiversationem pertinere constat, si inordinate desistat. Potest namque dupliciter juste desistere. Primo, si in ipso processu se false accusasse cognoverit : et tunc reus et accusator se pari absolvunt consensu. Secundo, si princeps accusationem aboleverit.

4. Insuper, quoniam accusator contra reum pars constituitur, intendens pœnam illius ; ideo merito pœnam talionis incurrit, si in probatione defecerit. Exigit enim æqualitas justitiæ, ut quis nocumentum quod alteri intentat, ipse sus-
Exod. XXI, 24. tineat, sicut scriptum est : Oculum pro oculo, dentem pro dente. Veruntamen, quum involuntarium, peccatum diminuat : si judex cognoverit accusatorem falsa dicere non ex malitia, sed (ut dictum est) ex levitate aut justo errore, potest eum a pœna talionis absolvere. At vero, qui alium male accusat, contra accusatum et contra rem publicam peccat : et ergo propter utrumque punitur. Potest autem accusatus ei pœnam dimittere, quam meruit ipsum accusans : præsertim si non calumniose accusavit. Si vero ab accusatione desistit propter collusionem cum adversario, facit injuriam rei publicæ ; nec potest accusator injuriam dimittere, sed princeps. Et quandoque princeps dimittit falso accusatori pœnam, non delendo diffamiam ; interdum vero diffamiam abolet. Unde quod Gelasius Papa ait, Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, diffamiam delere non possumus : de diffamia facti accipi debet ; vel quia quandoque non expedit ; vel loquitur de diffamia per judicem civilem irrogata, secundum Gratianum.

ARTICULUS CXXIX.

1. *An peccet homo mortaliter veritatem negans, propter quam damnaretur.* 2. *An se*
A *calumniose defendere liceat.* 3. *Utrum liceat judicium subterfugere appellando.* 4. *An condemnatus per violentiam defensare se possit.*

1. QUONIAM judex superior est respectu ejus quem judicat ; ideo accusatus tenetur ex debito judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exquirit. Et si dicere noluerit, vel mendaciter negaverit, mortaliter peccat, quia contra justitiæ debitum agit. Veruntamen, si judex non secundum formam Quæstio 69.
B juris aliquid exigit, non est necesse parere : imo per appellationem vel aliter subterfugere licet ; sed mentiri illicitum est. Rursus, confessio proprii criminis cedit in gloriam Dei, quemadmodum Josue dicit : Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris. Ideoque oppositum agere, dum jus requirit, caritati Dei, cujus judicium est, contrariatur ; et est contra proximi dilectionem, quoniam accusator si in probatione defecerit, punitur ; est quoque ad *Josue* VII, 19.
C injuriam judicis.

2. Præterea, ex his innotescit quod non licet accusato se calumniose defendere. Nam veritatem, quam secundum formam juris exigitur dicere, tacere non potest, videlicet quum super aliquo crimine præcessit infamia, aut semiplena probatio, vel manifesta indicia apparuerunt. Falsitatem quoque proponere nullatenus licet. Unde si his modis se accusatus defendat, scilicet veritatem non pandens quum tenetur, aut mendacium loquens, astute et dolose
D procedit : quod est se calumniose defendere. Potest tamen se defendere, occultando veritatem quam dicere non tenetur, quum nemo, secundum Chrysostomum, teneatur se ipsum prodere. Hoc autem est prudenter evadere. Sed sciendum, quod secundum jura civilia, licet in causa sanguinis adversarium corrumpere, nec adhibent pœnam se calumniose defendenti : quamvis secundum legem divinam istud illicitum sit. Leges enim humanæ multa peccata mortalia impunita relinquunt, quum

non requirant ab homine omnimodam perfectionem, quæ etiam paucorum est, quale est veritatem non negare propter mortem instantem. Sed lex divina omne malum condemnat.

3. Denique licitum est appellare confidenti causæ justæ et qui a judice injuste gravatur, ut causa 2, quæstione 6, dicitur; hoc enim est prudenter evadere. Secundo, aliquis appellat timore ne contra eum justa sententia proferatur : quod illicitum est, quoniam hoc est se calumniose defendere. Unde causa 2, quæstione 6, dicitur : Omni modo puniendus est, cujus injusta appellatio pronuntiatur. Licet quoque appellare, et ante sententiam, et post; non tamen licet ad infidelem judicem appellare, quia non præsumitur illic esse rectitudo, ubi vera fides deest. Quamvis autem a judice ordinario, non tamen ab arbitrariis judicibus appellare conceditur, nisi quando arbitrarius judex est etiam ordinarius : tunc namque ordinaria potestas videtur fuisse occasio quod arbiter est electus. Conceditur vero spatium decem dierum ad appellandum, videlicet quod interim quilibet deliberare potest an se appellare expediat. Nec conceditur tertio appellare, quum non sit probabile toties a recto judicio judices declinare.

4. At vero, sicut injuste damnato licet, si adsit facultas, se defendere atque resistere; sic juste condemnato hoc ipsum non licet. Quod autem dicitur de defensione injuste damnati, intelligi debet, nisi forte scandalum immineat, quum ex hoc gravis oriretur turbatio. Non autem tenetur reus in loco manere, unde ad mortem duceretur; et vel si aliquis damnatus est ad mortem famis, non peccat si cibum sibi occulte ministratum manducet, quia cibum non sumere esset se ipsum occidere.

ARTICULUS CXXX.

1. *An homo teneatur ad testimonium ferendum.* 2. *An duorum vel trium testimonium sufficiat.* 3. *Cur etiam a testimonio aliquis repellatur.* 4. *Utrum falsum testimonium perhibere sit peccatum mortale.*

1. TESTIMONIUM autem quandoque quidem requiritur a subdito auctoritate superioris : et tunc tenetur homo testari de his quæ ad justitiam pertinent, si secundum formam juris exigitur, ut in manifestis et de quibus diffamia præcessit; de occultis vero et de quibus non præcessit infamia, non tenetur testimonium ferre. Interdum autem testimonium hominis a nullo superiore requiritur, et tunc distinguendum est : quia si testimonium requiritur ad liberandum hominem de morte injusta, diffamia, pœna, aut damno iniquo, tunc testari homo tenetur; et si ejus testimonium non exigitur, debet tamen facere quod in se est, veritatem denuntiando alicui qui possit prodesse. Dicit namque Apostolus : Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt. Ubi Glossa dicit : Consentire est tacere, quum possis redarguere. In his vero quæ ad condemnationem alicujus spectant, non tenetur quis testificari, nisi quum a superiore secundum ordinem juris ad hoc ipsum compellitur. — De his autem quæ homini in secreto committuntur, sciendum quod illa quandoque sunt talia, ut statim quum agnita fuerint homo teneatur prodere ea : quemadmodum ea quæ bono communi contrariantur, sive in spiritualibus sive in corporalibus; vel quæ in alicujus personæ grave damnum vergunt. Nam talia mox propalanda sunt testificando vel denuntiando : nec contra hoc debitum obligare potest secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Alia demum sunt quæ homo manifestare non tenetur : et in talibus fides secreti servanda est; nec aliquo modo, imo nec superioris præcepto, talia prodi debent, quia alteri servare fidem est de jure naturali, contra quod nihil præcipi potest ab homine.

Quæstio 70.

Rom. I, 32.

2. Præterea, non est in omni materia

æqualis certitudo expetenda. Unde in actibus humanis in quibus fiunt judicia et exiguntur testimonia, non est demonstrativa sed probabilis certitudo poscenda, quæ ut frequentius veritatem attingat. Est autem probabile quod dictum multorum verius sit quam dictum unius. Unde quum reus sit unus, si cum accusatore plures concordant, rationabile est ut ipsorum testimonio stetur. Unde ergo, quum omnis multitudo in tribus comprehendatur, scilicet principio, medio et fine, et secundum Philosophum, Omne et totum in tribus ponimus : ideo quando cum accusatore duo concordant, habetur ternarius testium et sufficit ; et si præter accusatorem sint tres, tunc certius est, quia funiculus triplex difficile rumpitur. (*Eccle.* IV, 12.) Unde si testes discordant in circumstantiis principalibus, quæ substantiam facti variant, scilicet loco, tempore, aut personis, non est eorum testimonium efficax. — At vero, quod causa 2, quæstione 4, dicitur : Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus ; presbyter autem cardinalis, nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur, etc., specialiter locum habet in episcopis, presbyteris, diaconibus, et clericis Ecclesiæ Romanæ, propter ejus dignitatem : et hoc triplici ratione. Primo, quia in ea tales debent institui, ut eorum sanctitati magis credatur quam testimonio plurium. Secundo, quia homines qui alios judicare habent, multos passim adversarios habent propter justitiam ; ideoque contra eos testibus credi non convenit, nisi magna multitudo conveniat. Tertio, quia ex condemnatione alicujus eorum, derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiæ et auctoritati : quod periculosius est quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde gravem, de quo scandalum magnum procederet.

3. Denique repelluntur a testimonio homines, et propter culpam, et sine culpa. Testimonium enim ordinatur ad probabilem certitudinem : et ergo quod talis certitudinis impeditivum est, facit hominem inidoneum ad testandum. Quod quandoque venit ex culpa : et sic infideles et infames, et publico crimine rei, accusare vel testari non possunt. Interdum quoque est sine culpa : et hoc, vel ex defectu rationis, et sic pueri et amentes et mulieres repelluntur : aut ex affectu, ut de amicis et cognatis atque domesticis patet ; vel ex exteriori conditione, et ita servi et pauperes, et quibus imperari potest, a testimonio refutantur, quia de illis probabile est quod faciliter possunt induci ad testandum quod falsum est.

4. Porro testimonium falsum triplicem deformitatem sortitur. Primo, ratione perjurii, quia testes non admittuntur nisi adjurati : et ex hac parte testimonium falsum semper est mortale peccatum. Secundo, ratione violationis justitiæ : et sic est peccatum mortale ex genere, sicut et omnis injustitia, et in præcepto Decalogi prohibitum. Tertio, ratione falsitatis : et sic est semper peccatum, non tamen semper mortale. Sed in testando nihil pro certo asseri debet, nisi quod certum esse constat. Si autem ex instabilitate memoriæ æstimet quis se scire pro certo, quod tamen aliter est, non peccat mortaliter certive testando : si tamen cum debita sollicitudine inde præcogitet. Tunc enim non dicit falsum per se seu ex intentione, sed magis per accidens. In falso quoque judicio falsum testimonium perhibere, non est peccatum mortale nisi ratione perjurii, quia mendacium quod nulli nocet et alicui prodest, officiosum est.

ARTICULUS CXXXI.

1. *Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.* 2. *An etiam aliquis arcendus sit ab advocati officio.* 3. *Utrum advocatus peccet causam injustam defendens.* 4. *An peccet pecuniam pro suo patrocinio sumens.*

1. PRÆSTARE patrocinium causæ pauperum, ad opus misericordiæ pertinet : ideoque hic respondendum est de (QUÆSTIO 71.)

hac subventione, sicut superius de aliis A misericordiæ operibus dictum est, ut scilicet, quia secundum Augustinum primo de Doctrina christiana, homo omnibus prodesse non possit, his potissime consulat qui sibi pro locorum vel temporum, aut quarumlibet rerum necessitatibus, adstrictius quadam sorte junguntur. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum prædictis conditionibus concurrentibus. Non enim tenetur terras circuire indigentes quærendo, vel tempore præoccupando. Sed eis qui sibi occurrunt, succurrere debet, si præsens adsit necessitas. Primo debet succurrere magis conjunctis, sic-
I *Tim.* v, 8. ut Apostolus docet prima ad Timotheum. Quibus concurrentibus restat pensandum, an aliquis tantam necessitatem sustineat, quod in promptu non est unde sibi aliunde succurri queat : et tunc debitum est opus impendere misericordiæ. Si vero in promptu apparet quomodo pauperi aliter subveniri valeat, vel a se ipso, vel a persona magis conjuncta seu potentiori, non C tenetur succurrere homo indigenti ; et sicut benefacit, si subvenit, sic non peccat, si non succurrit.

2. Præterea aliquis impeditur ab opere aliquo dupliciter. Primo, propter impotentiam : et tunc simpliciter impeditur. Secundo, propter indecentiam : et sic non impeditur simpliciter, quia necessitas præfertur indecentiæ. Pariformiter ab officio advocati quidam prohibentur propter impotentiam, sicut furiosi, impuberes, surdi et muti ; aliqui autem propter indecen- D tiam : et hoc dupliciter. Primo, quia majoribus deputantur officiis : et ergo monachos et presbyteros in nulla causa decet esse advocatos ; sed nec clericos in sæculari judicio. Secundo, propter defectum personæ : vel corporalem, ut cæcus, qui convenienter adstare judicio nequit ; vel spiritualem : et sic infideles et infames, et publice criminosi atque damnati, advocati officium decenter exsequi non possunt, nisi necessitas exigat, vel pro se ipsis vel sibi conjunctis. Et ergo clerici pro suis Ecclesiis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii, si abbas præcipiat.

3. At vero, quum ejusdem malitiæ sit, peccatum patrare, et cooperari vel assentire ; ideo si advocatus scienter causam injustam defendat, graviter peccat, et ad restitutionem damni partis adversæ tenetur, quod illa suo patrocinio incurrit. Si autem ignoranter hoc agit, excusatur eo modo quo ignorantia excusari valet.

B 4. Amplius, pro illorum exhibitione quæ homo alteri jure non debet, recompensationem accipere, non contrariatur justitiæ. Advocatus autem non semper tenetur patrocinium aut consilium dare ; ideoque si ea vendat, non peccat. Et eadem ratio est de medico opem sanitatis ferente, atque omnibus aliis personis similibus : dum tamen moderate accipiant, pensatis videlicet conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem inordinate quidquam extorquent, ad restitutionem tenentur. Et licet scientia juris sit bonum spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali. Verumtamen, secundum Augustinum, non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium : nam judex et testes sunt personæ communes parti utrique. Et ideo judicibus sunt de publico stipendia laboris statuta ; testes quoque accipiunt laboris stipendium, non testimonii pretium.

ARTICULUS CXXXIII.

1. *Quid sit contumelia.* 2. *An sit semper peccatum mortale.* 3. *Utrum oporteat contumeliosos reprimere.* 4. *De causa contumeliæ.*

1. DENIQUE contumelia inhonorationem alterius importat ; honor autem excellentiam sequitur. Et ergo dupliciter aliquis inhonoratur : Primo, quum excellentia sua privatur. Secundo, quum aliquis ad aliorum notitiam deducit per quæ honor QUÆSTIO 72.

aufertur alicui. Hoc proprie ad contumeliam pertinet : quod quidem per signa aliqua fieri constat. Et quia verba primum locum obtinent inter signa, ideo contumelia in verbis proprie consistit. Nam secundum Isidorum, contumeliosus dicitur, quia velox est, et tumet verbis injuriæ.

2. Præterea verba contumeliæ non inferunt nocumentum neque convitium in quantum sunt soni, sed prout significant aliquid : quæ utique significatio ex interiori affectu procedit. Propterea in significatione et culpa verborum summe perpendendum est quo affectu homo verba profert. Si itaque intentio hominis verba proferentis et pronuntiantis sit alterius honorem auferre, tunc contumelia non est minus peccatum mortale quam rapina et furtum : et istud est proprie atque formaliter contumelia. Si vero quis verba contumeliæ proferat, non intentione aliquem dehonestandi, sed propter correctionem aut aliquid simile; tunc non est proprie contumelia, nec per se convitium, sed quasi materialiter : et sic potest esse peccatum veniale, et etiam sine omni peccato. Sed circa hoc est discretio necessaria, quatenus homo talibus verbis moderate utatur : quoniam posset esse tam grave convitium, quod præter intentionem dicentis auferret honorem alterius, et sic per incautelam prolatum, posset esse mortale peccatum. Unde Augustinus ait : Raro et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ : in quibus, non ut nobis, sed Domino serviatur, instemus. Sic ergo innotescit, quod verbum Christi ad discipulos, O stulti et tardi corde ad credendum! Apostoli quoque, O insensati Galatæ! non fuit contumelia formaliter et proprie. *Luc.* XXIV, 25. *Galat.* III, 1.

3. Insuper, sicut necessaria nobis est patientia contra injurias factorum, sic et contra injurias verborum : et utraque intelligenda est in præparatione animi, ut sit homo paratus talia pati, si expediens est. Quandoque tamen injuriam verbi, seu contumeliam, oportet repellere propter duo. Primo, propter bonum contumeliam inferentis, quatenus audacia ejus reprimatur. Dicit enim Salomon : Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur. *Prov.* XXVI, 5. Secundo, propter bonum multorum, et præsertim subditorum : quorum profectus impeditur si contumelia illata non reprimitur. Et ergo, secundum Gregorium, debent prælati detrahentium verba, si possunt, compescere, ne ipsorum doctrina vilescat in animo subditorum : quæ tamen repressio moderata esse debet, et ex officio caritatis, non ex cupiditate privati honoris descendere.

4. Amplius, quum unum peccatum ex multis possit oriri, ex illo tamen principalius nascitur, ex quo frequentius procedit propter propinquitatem ad finem ipsius. Finis autem iræ est vindicta. Sed nulla vindicta est homini magis in promptu, quam inferre contumeliam. Unde elucescit, quod ira est proprie origo contumeliæ : non tamen superbia ; sed ipsa disponit ad contumeliam, in quantum superbi se aliis superiores existimant, atque ob id eos facilius spernunt, et injurias irrogant : citius namque irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra ipsorum voluntatem agitur. Unde in Proverbiis dicitur : Ubi superbia, ibi contumelia. *Ibid.* XI, 2. Et iterum scriptum est : Stulti miscentur contumeliis. Nam ira comparatur stultitiæ, eo quod rationem perfecte non audiat.

ARTICULUS CXXXIII.

1. *Quid sit detractio.* 2. *An sit peccatum mortale.* 3. *De comparatione ejus ad alia vitia.* 4. *Utrum detractionem audiens peccet.*

1. QUEMADMODUM aliquis facto alteri dupliciter nocet, videlicet aperte, ut in rapina vel quacumque violentia, et occulte, ut in furto et percussione dolosa; sic verbo aliquis dupliciter læditur : uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam; secundo modo, in secreto, et QUÆSTIO 73.

hoc fit per detractionem. Est namque de- A tractio denigratio alienæ famæ per verba occulta. In hoc vero quod aliquis publice alteri convitiatur, parvi pendere eum videtur, et ergo contumelia tendit in inhonorationem alterius. Sed qui de aliquo in occulto mala loquitur, potius timere quam parvi pendere eum videtur : et ideo detractio directe infert detrimentum famæ, in quantum audientes facit detractor malam opinionem habere de illo cui obloquitur. — Dicitur autem homo detrahere, non quia semper de veritate dimi- B nuat, sed quia quantum in se est, alterius famam ex intentione corrumpit, vel directe vel indirecte. Directe, quadrupliciter : primo, quando imponit alteri falsum ; secundo, quando peccatum verbis suis adauget ; tertio, quando occultum revelat ; quarto, dum illud quod bonum est, asserit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitiose reticendo.

2. Præterea, secundum prædicta, peccata verborum sunt maxime judicanda ex C intentione dicentis. Quum ergo detractio ordinetur ad denigrandum alterius famam, ille formaliter detrahit, qui ob hoc de aliquo, eo absente, mala dicit, quatenus ejus famam commaculet : quod valde est grave. Nam inter res temporales videtur fama pretiosior esse : per ejus quippe defectum impeditur homo a multis bonis agendis. Et ergo in Ecclesiastico dicitur : *Curam habe de bono nomine ; hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi.* (*Eccli.* XLI, 15.) Ideoque detractio, D per se loquendo, est peccatum mortale. Potest tamen aliquis verba proferre, per quæ alterius fama vitiatur præter suam intentionem : et hoc non est formaliter detrahere. Si ergo dicat talia verba propter aliquod bonum vel necessarium, et præsertim propter bonum justitiæ publicæ, non est peccatum neque detractio, dummodo debitæ circumstantiæ observentur. Si autem talia dicat ex animi levitate, non est mortale peccatum : nisi forte quod dicitur sit adeo grave, quod notabiliter famam alterius maculet, et præcipue in his quæ honestatem vitæ concernunt : tunc enim ex ipso genere verborum, habet rationem peccati mortalis, teneturque homo ad restitutionem famæ, secundum modum prætactum, quum de restitutione ageretur.

3. Porro peccata quæ in proximum fiunt, secundum nocumenta quæ inferunt pensanda sunt ; et quæ majus bonum tollunt, gravius nocumentum infligunt. Est autem triplex bonum hominis, scilicet animæ, et corporis, exteriorumque rerum. Bonum vero animæ, quod utique maximum est, auferri non potest nisi occasionaliter, scilicet per malam suasionem, quæ necessitatem non infert ; sed alia duo violenter ab aliquo tolli possunt. Et quoniam bonum corporis majus est exterioribus rebus, propterea peccata quibus bono corporis infligitur nocumentum, graviora sunt his quæ damnum rerum inducunt. Propter quod homicidium maximum est inter ea, et post hoc adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ. Inter exteriora denique bona, fama divitiis præeminet, quia spiritualibus bonis propinquior est. Dicitur enim in libro Proverbiorum : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* (*Prov.* XXII, 1.) Et ergo detractio ex genere suo est majus peccatum quam furtum, sed minus quam homicidium aut adulterium. Contumelia quoque est gravius peccatum quam detractio, in quantum majorem contemptum alterius continet, sicut et rapina pejor est furto. — Et quemadmodum contumelia oritur ex ira, sic detractio ex invidia, secundum Gregorium. Et inducit quoque detractio cæcitatem mentis : quia quo aliquis amplius detrahit, eo, secundum Gregorium, veritatem minus videre potest. Homo enim naturaliter delectatur in sententia proprii oris, et sic quod semel asseruit verius reputat.

4. At vero, quia non solum qui mala agunt, sed insuper qui eis consentiunt, (*Rom.* I, 32.)

morte sunt digni, maxime si directe consentiunt, vel inducendo, vel in peccato alterius complacendo : ideo qui detrahentem sine resistentia audit, ei consentire videtur, et fit particeps culpæ; et si alium ad detractionem inducit, vel ei detractio placet propter odium alterius, non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis. Dicit enim Bernardus : Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. — Interdum vero aliquis peccanti consentit indirecte, quando videlicet peccatum non placet; non tamen pro posse resistit, forte propter timorem aut similem causam. Si ergo audiens detractorem peccato non consentiat, sed ex negligentia aut timore seu verecundia non eum repellat, peccat quidem, sed minus quam detrahens : plerumque enim venialiter peccat. Posset tamen hoc ipsum esse mortale, videlicet propter officium quo aliquis alios tenetur corrigere, vel propter periculum consequens, aut propter radicem seu causam : nam timor humanus esse potest quandoque mortale peccatum. At vero, si quis detrahentem verbis non arguit, debet saltem eum arguere signo, ostendendo tristitiam vultus, aut alio convenienti indicio. Unde in Proverbiis habetur : Ventus Aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem. *Prov.* xxv, 23.

ARTICULUS CXXXIV.

1. *De distinctione susurrationis et detractionis.* 2. *Utrum horum sit gravius.* 3. *De distinctione irrisionis ab aliis vitiis.* 4. *An sit peccatum mortale.*

Quæstio 74. 1. SUSURRO denique atque detractor, in materia et modo seu forma loquendi conveniunt, quia uterque malum de proximo occulte dicit : unde frequenter unum pro alio ponitur. Sed differunt in fine. Detractor namque famam proximi cupit denigrare. Susurro autem amicitiam amicorum intendit corrumpere, seminando discordantias. Propter quod scriptum est : Susurrone subtracto, litigia conquiescunt. Susurro namque non intendit simpliciter malum de alio dicere, sed quidquid animum hominis ad alterius odium potest convertere. Et ergo susurro proprie quoque bilinguis vocatur, quia duabus utitur linguis inter duos, dicens de quolibet malum in aure alterius. *Prov.* xxvi, 20. *Eccli.* xxviii, 15.

2. Ex quibus patet, quod susurratio est pejus peccatum quam detractio : tollit enim majus bonum, puta amicum, qui inter alia exteriora præeminet. Scriptum est enim : Amico fideli nulla est comparatio. Et quia melius est amari quam honorari, secundum Philosophum octavo Ethicorum; idcirco susurratio est etiam majus peccatum aut crimen quam contumelia. *Ibid.* vi, 15.

3. Præterea, quoniam peccata verborum secundum intentionem loquentis pensantur; ideo peccatum irrisionis a prædictis peccatis distinguitur : habet enim finem specialem, videlicet ut irrisus erubescat. Irridetur enim homo de re turpi. Et differt irrisio a subsannatione : quia irrisio fit ore atque cachinnis; subsannatio autem naso rugato. Et infert irrisio speciale nocumentum proximo : inquietat enim derisor conscientiam alterius, et pacem ejus perturbat. Quæstio 75.

4. Amplius, irrisio non est nisi de malo aut defectu alterius. Malum vero, si magnum est, non pro ludo, sed seriose accipitur. Ideo si magnum malum in ludum seu risum vertatur, hoc non est nisi quia accipitur tanquam parvum, vel ratione rei, scilicet secundum se, vel ratione personæ : quorum primum est parvum et veniale peccatum, quando videlicet malum in se parvum est, et in risum vertitur quia modicum est, vel secundum respectum quorumdam, utpote puerorum vel stultorum, parum ponderandum videtur. Sed quando malum hominis pro ludo habetur ratione personæ, eo quod persona in tantum parvi penditur ac vilis habetur, tanquam de malo ejus curandum non sit, sed pro ludo habendum ; sic irrisio est

mortale peccatum, graviusque quam contumelia : nam contumeliosus accipit malum alterius seriose, irrisor autem illusorie et velut pro nihilo. Unde tanto est irrisio gravior, quanto personæ quæ illuditur, amplior reverentia debetur. Unde irrisio Dei gravissima est ; secundo, parentum ; deinde, justorum. Irrisio tamen secundum suam rationem communem, est levius malum quam detractio vel contumelia, quia non includit contemptum, sed ludum ; sed interdum habet majorem contemptum, ut dictum est.

ARTICULUS CXXXV.

1. *An liceat maledicere homini.* 2. *An irrationali creaturæ.* 3. *Utrum maledictio sit peccatum mortale.* 4. *De comparatione ejus ad alia vitia.*

QUÆSTIO 76. 1. MALEDICERE autem, nihil aliud sonat quam malum alicui dicere. Quod tripliciter accidit : Primo, per modum simplicis enuntiationis. Et sic maledicere, est malum alterius referre : quod ad detractionem pertinet, et per verba indicativi modi efficitur. Secundo, dicere se habet per modum causæ ad id quod dicitur : quod Deo præcipue competit, qui omnia verbo produxit. Secundario quoque hominibus convenit, qui alios per modum imperii ad aliquid operandum inducunt : ad quod instituta sunt verba modi imperativi. Tertio, dicere habet se ad id quod dicitur, quasi expressio affectus id quod verbo profertur desiderantis : quod fit per verba optativi modi. — Prætermisso itaque primo modo, de aliis duobus sciendum, quod eadem ratio boni et mali est in affectu volentis aliquid agere, et in ipso ejus effectu. Propter quod in his duobus modis pari ratione aliquid est licitum atque illicitum. Si ergo quispiam malum alterius optet vel imperet in quantum est malum, quod est proprie maledicere ; sic utroque modo maledicere est illicitum. Si vero optet aut imperet alteri malum sub

A ratione boni vel justi, sicut judex maledicit reo, pœnam ei justam infligens ; vel utilis, velut si quis optet alium infirmari quatenus cesset a malo, aut purgetur a culpa : tunc est maledictio licita. Sed istud non est formaliter et proprie maledicere, quia non intendit malum finaliter, sed materialiter et quasi per accidens. Unde patet, quod diabolus et peccator ratione culpæ maledici possunt.

2. Porro benedicere et maledicere proprie non conveniunt nisi rationali creatu-
B ræ ; irrationalibus vero, secundum ordinem quem habent ad eam. Ordinantur autem ad eam multiformiter : Primo, per modum subventionis ad succurrendum necessitati humanæ. Et secundum hoc maledixit Deus terræ, quemadmodum in Genesi dicitur, Maledicta terra in opere tuo : quia *Gen.* III, 17.
per ejus sterilitatem homo affligitur. Sic quoque, secundum Gregorium, maledixit II *Reg.* I, 21.
David montibus Gelboe. Secundo, per modum significationis : et sic Christus ma- *Matth.* XXI, 19.
ledixit ficulneæ, in significationem Judææ.
C Tertio, per modum conjunctionis, videlicet loci aut temporis : et sic Job maledixit *Job* III, 1.
nativitatis suæ diei, propter culpam originalem ac pœnalitates consequentes, quas in ea contraxit ; et ita potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, propter cædem populi Israel. Maledicere autem irrationalibus rebus in quantum sunt creaturæ Dei, est crimen blasphemiæ. Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum, et ex consequenti illicitum. — Sed nec diabolo in quan-
D tum est creatura Dei maledicere fas est, quemadmodum in Canonica Judæ habetur : Quum Michael cum diabolo de Moysis *Judæ* 9.
corpore altercaretur, non est ausus judicium inferre blasphemiæ, id est maledictionis, secundum Glossam. Maledictio enim creaturæ in quantum est creatura, redundat in Creatoris injuriam : et sic maledictio habet per accidens rationem blasphemiæ.

3. Denique alicui malum sub ratione mali imperando aut optando velle, directe

caritati repugnat. Ideo maledicere proprie A sumptum, ex suo genere est mortale peccatum. Nam et Apostolus : Neque maledici (inquit), neque rapaces regnum Dei possidebunt. Verumtamen maledictio venialis esse potest, vel propter parvitatem mali quod quis alteri imprecatur, vel propter affectum dicentis, ut si ex ludo, surreptione, aut levi motu verbum maledictionis quis proferat, quia peccata verborum (ut dictum est) ex affectu præsertim pensantur.

I Cor. VI, 10.

4. Insuper, malum est duplex, videlicet B culpæ et pœnæ; et malum culpæ pejus est malo pœnæ. Et ergo dicere malum culpæ, pejus est quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum vero, susurronem, detractorem ac derisorem spectat dicere malum culpæ; ad maledictorem autem, malum pœnæ, et non malum culpæ nisi sub ratione pœnæ. Sed non est in his idem modus dicendi : quia ad quatuor prænominatos pertinet dicere malum culpæ, solum enuntiando; per maledictionem vero dici- C tur malum pœnæ, vel per modum causæ imperando, vel optando. Sed gravius est, ceteris paribus, nocumentum inferre, quam illud alteri desiderare. Unde detractio secundum communem rationem gravior est maledictione solum affectum exprimente, in quantum denuntiatio detractoris alteri nocumentum infert. Sed maledictio, quæ fit per modum imperii, quum habeat rationem causæ, potest detractione gravior esse, si majus malum inferat quam est denigratio famæ; vel levior, si minus ma- D lum intulerit. Et ista sunt dicta secundum ea quæ pertinent ad rationem vitiorum istorum : nam per accidens ista vitia augeri et minui possunt.

ARTICULUS CXXXVI.

1. *Utrum liceat aliquid vendere pluris quam valet.* 2. *De injusta venditione ex parte rei venditæ.* 3. *An teneatur venditor dicere vitium rei venditæ.* 4. *An liceat negotiando rem pluris vendere quam est empta.*

1. FRAUDEM autem adhibere ad hoc Quæstio 77. quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, quum vergat in damnosam proximi deceptionem. Unde Tullius ait libro de Officiis : Tollendum est in rebus contrahendis omne mendacium. Si vero fraus desit, tunc de venditione et emptione dupliciter loqui contingit, videlicet : Secundum se, in quantum pro communi utilitate inducta est, prout emens eget re vendentis, et econtra. Quod autem in communem utilitatem ordinatur, esse non debet magis in gravamen unius quam alterius : et ergo instituendus est in illis secundum æqualitatem contractus, quæ secundum pretium datum mensuratur : ad quod numisma inventum est. Unde si pretium excedat rei valorem, aut econtra, tollitur æqualitas justitiæ : et ob hoc carius vendere, aut vilius emere, est secundum se illicitum atque injustum. Secundo, de emptione ac venditione possumus loqui prout per accidens cedit in utilitatem aut detrimentum alterius : ut quum quis indiget re aliqua, et alius læditur si careat ea. Et in hoc casu pretium pensandum est tam ex parte rei quam damni vendentis : et ita vendi potest aliquid plus quam valet secundum se, non tamen plus quam valet habenti. Si vero aliquis multum adjuvetur ex re alterius, et ille non damnificatur ea carendo, non debet eam supervendere, sed emens potest aliquid vendenti supererogare. — Et istud secundum legem divinam intelligendum est, quæ omnem injustitiam vetat, et nihil impunitum relinquit; teneturque secundum eam, qui plus habet, alteri recompensare. Lex autem civilis data est populo, qui a perfectione virtutis deficit; et ipsa ordinatur ad socialem hominum vitam, eaque prohibet quæ illam corrumpunt. Unde ipsa admittit ut venditor absque fraude ementem decipiat : sic tamen ut ultra dimidiam justi pretii quantitatem

nullus fallatur. Nam si ultra falleretur, cogeretur venditor ad restitutionem.

2. Præterea circa rem quæ venditur, triplex esse potest defectus : Unus, secundum speciem rei, ut si offeratur aurichalcum pro auro ; alius, secundum quantitatem mensuræ : et utraque venditionum istarum injusta est atque illicita, si venditor defectum cognoscat. Tertius est defectus ex parte qualitatis, ut si debile pro sano vendatur : et hæc quoque illicita est, teneturque venditor in fraudibus ad restitutionem. Si vero venditor defectum ignorat, a peccato excusatur, sed non a restitutione. Et quod de venditione dictum est, de emptione similiter accipi debet. Nam si venditor putet rem suam minus pretiosam quam est, emptor tenetur ei damnum recompensare, quum noverit.

3. Ex quibus elicitur, quod venditor tenetur defectus seu vitia rei venalis emptori exponere : maxime si sint occulta. Aliter enim daret ei occasionem damni vel periculi : quod semper illicitum est. Sed sciendum, quod vitium rei facit rem pro præsenti minoris esse valoris quam apparet. Et ergo apparet, quod si quis sciat triticum, aut simile aliquid, in futuro minoris debere esse valoris propter superventum negotiatorum, possit ante adventum istorum triticum vendere secundum cursum præsentem ; nec teneretur hominibus futurum mercatorum adventum prædicere. Et istud de revelatione vitii rei vendendæ Ambrosius asserit tertio de Officiis.

4. Denique negotiatoribus competit commutationibus rerum insistere. Est autem commutatio duplex. Una, videlicet naturalis et necessaria : quæ œconomicis et politicis maxime convenit, in quantum domui aut civitati sibi commissæ necessaria procurant et provident. Alia vero est commutatio, non propter necessitatem vitæ, sed causa lucri quærendi : quæ proprie negotiatores concernit ; et juste vituperatur, quoniam cupiditati quæ finem nescit, deservit. Unde quia negotiatio secundum

A se accepta non importat finem honestum, quamdam turpitudinem et speciem mali habet, clericisque interdicitur, secundum Hieronymum. Verumtamen, quum ex sua ratione nihil vitiosum aut virtuti contrarium dicat, potest lucrum tale ad finem honestum, videlicet sustentationem propriæ domus aut bonum commune referri, sic quod finis ultimatus negotiatoris non est lucrum, sed aliud bonum : et tunc negotiatio admittenda videtur, non aliter. Et sic verbum Chrysostomi intelligi debet.

B Potest tamen res interdum sine peccato pluris vendi quam empta est, utpote si eam quis melioraverit, vel pretium ejus secundum diversitatem loci vel temporis immutatum est, aut propter periculum cui se exponit transferendo de loco ad locum, seu propter laborem quem habuit. Unde plus recipiendo quam exposuit, præmium sui laboris videtur accipere.

ARTICULUS CXXXVII.

C *1. De usura. 2. An liceat quamcumque recompensationem accipere pro mutuo. 3. Utrum etiam homo teneatur restituere quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est. 4. An liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.*

1. COGNOSCENDUM præterea, quod quarumdam rerum usus, est earumdem consumptio : sicut cibi et potus usus est comestio ; et etiam pecunia, quæ ad hoc, secundum Philosophum, inventa est, ut commutationes inter homines fiant : propter quod usus pecuniæ est ejus distractio, seu pro rebus acquirendis expensio. Itaque in talibus rebus non computantur seorsum res et usus ejus, nec licet unum sine altero concedi, et idcirco in talibus per mutuationem transfertur dominium. Qui ergo in illis seorsum vendit rem et usum rei, vendit bis idem, vel vendit illud quod non est, scilicet usum : propter quod pro pecunia mutuata usuram accipere, contrariatur æqualitati justitiæ. Aliæ vero sunt res, quarum usus Quæstio 78.

D

non est consumptio, ut usus domus est inhabitatio, non dissipatio. In talibus autem non transfertur dominium ; sed potest utrumque seorsum concedi, quemadmodum in locatione patet. Verumtamen Judæis permissa erat usura quantum ad extraneos, non tanquam per se licita, sed ad majus malum vitandum, videlicet ne a fratribus suis Dominum colentibus illam acciperent : nam semper ad avaritiam proni fuerunt. — Est autem usuraria acquisitio, secundum Aristotelem primo Politicæ, maxime præter naturam. Et quamvis leges civiles eam admittant propter communem hominum utilitatem, ne pejora contingant ; tamen ipsæmet testantur quod res illæ quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili recipiunt usumfructum, et senatus non fecit earum rerum usumfructum (neque enim poterat), sed quasi usumfructum constituit, concedens scilicet usuras. — At vero vasa argentea atque similia, sub pretio concedi possunt, sicut et domus, quoniam usus earum non est rei consumptio, sed utilitas aliqua. Verumtamen secundarius usus vasorum posset esse commutatio : et talem vendere usum non liceret. Quemadmodum etiam esse potest alius secundarius usus pecuniæ, quam distractio, ut si quis concedat pecuniam signatam ad ostentationem, seu ad ponendum loco pignoris : et talem usum pecuniæ vendere hominem licet.

2. Porro, secundum Philosophum quarto Ethicorum, omne cujus pretium æstimari potest pecunia, habetur pro pecunia. Unde, sicut non licet pro pecunia mutuata pecuniam accipere ex pacto expresso vel tacito ; sic nec aliam quamcumque recompensationem quæ æstimari potest pecunia, recipere licet pro mutuatione rei cujus usus consumptio est. Et ergo sicut non licet accipere munus a manu, sic nec munus a lingua, nec munus ab obsequio. Potest autem aliquis pecuniam suam mercatori vel artifici committere sub pacto lucri, quod scilicet illi acquirunt cum usu pecuniæ. Illi enim recipiunt eam cum periculo domini committentis ; nec transfert committens dominium pecuniæ suæ in illos, sed per modum societatis cujusdam committit eam illis : et ergo lucri inde venientis potest particeps fieri. Et advertendum, quod rem carius vendere propter dilationem solvendi, vel vilius emere propter anticipationem solutionis, usurarium est, quia dilatio et anticipatio istæ rationem mutui habent.

3. Insuper, res quarum usus consumptio est, usumfructum non habent. Et ergo si talia sint per usuram extorta, videlicet pecunia, vinum, triticum, etc., non tenetur homo nisi ad restitutionem extorti. Nam quod de tali re acquisitum est, non est fructus hujus rei, sed humanæ industriæ, nisi forte per detentionem talium rerum aliter damnificetur : tunc enim ad recompensationem damni detentor tenetur. Aliæ demum sunt res, quarum usus non est earum consumptio, ut domus, ager, etc., et hæ habent usumfructum : idcirco, qui alteri tale aliquid extorsisset per usuram, obligaretur, non solum res illas reddere, sed etiam fructus earum.

4. Amplius, nequaquam est licitum aliquem ad peccandum inducere ; sed malo atque peccato alterius in bonum uti, est licitum : nam et Deus peccatoribus utitur ad bonum, dum ex eorum malis elicit bonum. Unde Augustinus Publicolæ quærenti an liceat uti juramento per falsos deos jurantis (in quo jurans peccat, falsis diis divinam reverentiam exhibens), respondet, quod utens juramento jurantis per deos falsos ad bonum, peccato illius se non sociat quo per dæmonia juravit, sed bono ejus pacto quo fidem servavit ; peccaret autem si illum induceret ad jurandum per deos falsos. Sic quoque in proposito dicendum, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris. Licet tamen ab eo qui usuras paratus est exercere, accipere mutuum sub usuris, propter aliquod bonum, videlicet pro-

priam necessitatem sublevandam, aut certe alterius : sicut etiam licet ei qui in latrones incidit, manifestare bona quæ habet, quatenus mortem evadat. Itaque qui ab usurario mutuum accipit, peccato usurarii non consentit, quia nec usura sibi placet. Nec dat usurario occasionem usuram agendi, sed mutuandi ; ille vero ex cordis proprii malitia, occasionem trahit usuræ : propter quod scandalum passivum usurarii non est ex parte petentis. Nec propter tale scandalum vitandum tenetur petens non quærere mutuum, quoniam scandalum usurarii non est ex infirmitate aut ignorantia, sed malitia. Pariformiter licet pecuniam apud usurarium ponere, non ut ille inde usuras committat, sed ut tutius conservetur : et hoc maxime verum est, si usurarius aliunde habeat materiam exercendi usuram.

ARTICULUS CXXXVIII.

1. *De partibus integralibus justitiæ.* 2. *An transgressio sit speciale peccatum.* 3. *An omissio sit speciale peccatum.* 4. *De comparatione quoque earum.*

Quæstio 79. 1. PARTES autem integrales justitiæ sunt, facere bonum et vitare malum : non tamen loquendo de bono et malo in communi, sic enim hæc duo ad omnem spectant virtutem ; sed accipiendo bonum sub speciali proprietate, videlicet sub ratione debiti, malum autem secundum quod est nocivum. Justitia autem, ut ostensum est supra, uno modo, est virtus generalis : et tunc hæc duo sunt partes integrales ejus, prout bonum accipitur sub ratione debiti, in ordine ad communitatem vel Deum, malum autem per modum oppositum. Alio modo, justitia specialis est virtus : et tunc duo prædicta sunt partes ipsius, sumendo bonum in quantum est debitum quoad proximum, et vitare malum, secundum quod proximo est nocivum. Dicuntur autem hæc duo partes integrales justitiæ, quoniam ad perfectum A actum justitiæ requiruntur. Justitiæ namque est, æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum : quod fit faciendo bonum. Pertinet quoque ad eam æqualitatem conservare : quod fit vitando malum. Et sumitur hic vitare malum seu declinare a malo, non pro pura negatione, sed pro motu voluntatis malum repudiantis. Sed facere bonum, est principalis actus justitiæ, dans ei completam rationem specificam.

2. Denique transgressio est qua quis terminum B sibi præfixum transcendit. Terminus autem in moralibus præfigitur homini per præceptum negativum, quo jubemur non progredi ultra quam lex continet : quod omni peccato commune est, materialiter loquendo. Sed loquendo formaliter de transgressione, videlicet secundum hanc specialem rationem, quod est facere contra negativum præceptum, sic est speciale peccatum, tum quia opponitur speciali virtuti, puta justitiæ, tum quia distinguitur a vitio speciali, quod est omissio, C quæ est contra præceptum affirmativum.

3. Unde advertendum, quod omissio proprie est prætermissio boni debiti, scilicet prout bonum ad justitiam pertinet. Ideoque eo modo quo justitia est specialis virtus, et omissio speciale exsistit peccatum ; et rursus, eo modo quo facere bonum est specialis pars justitiæ, omissio a transgressione distinguitur. Est autem omissio, non originale, sed actuale peccatum, videlicet per reductionem, secundum quod negatio actus ad genus actus D reducitur.

4. At vero peccatum transgressionis est gravius peccato omissionis, quia a justitia amplius distat, quum omnino contrarietur eidem ; omissio autem in sola negatione consistit. Contrarietas vero est summa distantia, secundum Philosophum. Nihilo minus in speciali potest omissio aliqua gravior esse quadam transgressione. Amplius, quoniam tam omissio quam transgressio opponuntur præcepto, utrumque ex proprio genere est peccatum mortale.

Interdum tamen large sumuntur, videlicet (A) prout aliquis præter præcepta, vel negativa vel affirmativa, quidpiam agit aut negligit : ita sunt ambo venialia mala.

ARTICULUS CXXXIX.

De virtutibus justitiæ annexis, scilicet de partibus potestativis.

Quæstio 80. DIFFORMITER vero assignantur virtutes quæ annectuntur justitiæ. Tullius enim enumerat sex, scilicet religionem, (B) pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Macrobius autem super Somnium Scipionis, ponit septem, videlicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem. Alii ponunt quinque, utpote obedientiam, disciplinam, æquitatem, fidem, veritatem. Andronicus vero Peripateticus ponit novem partes annexas justitiæ. — Agnoscendum ergo, ut dictum est supra, quod virtutes alicui principali virtuti annexæ, in aliquo cum ea conveniunt, et (C) in quodam a perfecta ipsius ratione deficiunt. Justitia autem est in ordine ad alterum, et in quadam æqualitate consistit. Unde dupliciter deficere potest aliqua virtus a ratione justitiæ : primo, quoniam deficit a ratione æqualis ; secundo, quia a ratione debiti deficit. Deo quippe, et parentibus, atque ipsis virtutibus, æquale præmium reddi non valet. Et quantum ad hoc adjungitur justitiæ : primo, religio, quæ secundum Tullium, superiori ac divinæ naturæ cultum cærimoniamque (D) affert ; secundo, pietas, per quam, secundum Tullium, sanguine junctis patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus ; tertio, observantia, per quam, ut Tullius docet, aliqui dignitate pollentes, quodam cultu et honore dignantur. Denique debitum duplex est, scilicet : morale, quod ad vitæ pertinet honestatem ; et legale, quod per leges determinatur : quod justitia directe concernit. Debitum vero morale est duplex : Unum, sine quo morum honestas observari non potest, quod est quasi necessarium, et plus de debiti ratione participans. Attenditur autem hoc debitum : vel ex parte debentis ; et sic annectitur justitiæ veritas, per quam talem se exhibet homo alteri in verbis et factis, qualis est : vel ex parte ejus cui debetur, quando videlicet redditur alicui prout fecit, sive in bonis, sive in malis ; et sic quoad boni recompensationem adjungitur justitiæ gratia, in qua (ut Cicero adstruit) amicitiarum et officiorum alterius memoria, et remunerandi voluntas continetur alterius ; sed quoad redditionem mali annectitur vindicatio, in qua (juxta Tullium) vis aut injuria, et omnino quidquid obscurum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur. Aliud autem est debitum morale, non quasi necessarium, sed magis conferens ad honestatem vivendi : ad quod pertinent liberalitas, affabilitas, et alia similia, quæ Tullius deserit, quoniam parum de ratione debiti sortiuntur.

ARTICULUS CXL.

1. *An religio consistat in ordine ad Deum.* 2. *An sit virtus.* 3. *An sit virtus una.* 4. *An sit virtus specialis.* 5. *An sit virtus theologica.* 6. *An sit ceteris virtutibus moralibus dignior.* 7. *Utrum habeat actus exteriores.* 8. *An sit idem quod sanctitas.*

1. RELIGIO autem a relegendo dicitur, quia quæ ad divinum pertinent cultum, semper relegenda revolvendaque sunt. Quæstio 81. Vel dicitur religio a religendo, secundum quod Deum quem amisimus per peccatum, per eam religimus ; vel a religando, quia hominem ab exterioribus separat, et uni summo omnipotentique Deo unit. Unde patet, quod religio est in ordine ad Deum, videlicet virtus Deo cultum ac cærimoniam exhibens. Habet tamen religio duplices actus, videlicet : proprios, ut sunt adorare, sacrificare ; et secundarios, utpote quæ fiunt a virtuti-

bus quibus ipsa velut principalior imperat. Sed illos actus ipsa immediate non elicit, sed imperat; et sic Jacobus dicit :
Jacob. I, 27. Religio munda apud Deum hæc est : Visitare pupillos, etc. Elucescit quoque ex his, quod latria, quæ est cultus Deo proprius, ad religionem pertineat. Deo namque specialis honor ac servitus et cultus debetur : qui etiam, secundum Augustinum, Græco nomine εὐσέβεια, vel θεοσέβεια nominatur.

2. Denique, quum virtus sit, quæ habentem perficit, et opus ejus bonum reddit, claret religionem esse virtutem. Nam per eam redditur Deo debitus cultus singulari modo, tanquam universorum fontali principio, atque altissimo rectori ac domino, ordinatque mentem ad Deum. Ordo autem ad boni rationem pertinet, sicut modus et species.

3. At vero religio est una virtus : respicit enim suum objectum, quod est Deo reverentiam exhibere secundum unam rationem, in quantum videlicet Deus est omnium rerum primus conditor et gubernator : et ideo tres Personæ una religione honorantur, quum sint unus rerum Deus ac Dominus. Omnes quippe actus qui religioni attribuuntur, ad hoc ordinantur ut homo sua servitute divinam excellentiam protestetur : propter quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum. Servitus enim dicitur ratione subjectionis ipsius qui servit; cultus autem, Dei excellentiam respicit.

4. Rursus, patet quod religio sit virtus specialis. Nam ubi invenitur specialis ratio boni, est specialis virtus. Religio autem ordinatur ad exhibendum Deo honorem, ratione singularis excellentiæ qua omnia infinita dignitate transcendit. Ideoque virtus religionis, quæ ei propter hanc rationem debitum cultum impendit, merito specialis appellanda est virtus. Nam diversis personis creatis diversi impenduntur honores secundum diversas excellentias.

5. Præterea religio dici non potest theologica virtus, quia non habet Deum pro immediato objecto, sic quod actus ejus ad Deum immediate terminetur sive pertingat. Duo namque in religione considerantur : Primum, quod ipsa cultum Deo affert, et hoc est per modum materiæ atque objecti se habens ad religionem, quemadmodum sacrificiorum oblatio. Secundum est Deus, cui cultus impenditur : non quod cultus ad ipsum pertingat ut actus fidei et caritatis. Et ergo Deus comparatur ad religionem, non quasi objectum, sed sicut finis, quia actum reverentiæ religio ad Deum finaliter dirigit : propter quod moralis est virtus, quum sit circa ea quæ sunt ad finem.

6. Porro, quum religio magis accedat ad ultimum finem quam aliæ virtutes morales : nam ea agit quæ in Dei honorem immediate referuntur; ideo est illis præstantior, quoniam ea quæ sunt ad finem nobilitantur secundum approximationem ad finem.

7. Præterea reverentiam atque honorem Deo exhibemus, non utique ob ejus indigentiam aut utilitatem, sed nostram. Nam per hoc mens nostra ei subjicitur : in quo ejus consistit perfectio. Semper etenim inferioris perfectio in hoc sita est, quod superiori suo subjicitur, ut animæ corpus. Ad hoc vero quod mens nostra Deo conjungatur, sensibilium manuductione eget, quoniam invisibilia Dei per visibilia cognoscuntur. *Rom.* I, 20. Propterea in cultu divino uti oportet quibusdam exterioribus ac corporalibus actibus, quatenus eis tanquam signis anima ad spirituales actus excitetur : et hi sunt secundarii actus religionis, ordinati ad actus interiores, qui principales exsistunt.

8. Porro sanctitas duo importat, puta munditiam et firmitatem. Nam apud veteres, quæ legibus firmata erant et violari non poterant, dicebantur sancta. Quod nunc quoque servatur : dicitur enim aliquid sancitum, quia est in lege firmatum. Et propter utrumque attribuitur sanctitas his quæ cultui divino applicantur,

non tantum hominibus, sed et vasis atque altaribus. Mens enim sine munditia Deo applicari non potest : quæ munditia ei inest per hoc, quod se ab inferioribus abstrahit, quum unumquodque fœdetur dum inferiori miscetur, velut si aurum misceatur argento. Rursus, necessaria est animæ firmitas ad hoc quod Deo applicetur. Deus namque est ultimus finis, ac primum principium, ad quem omnia ordinare necesse est : ideoque eidem adhærere firmiter oportet. Itaque, quum sanctitas sit per quam mens hominis se ipsam et proprios actus applicat Deo, non differt a religione secundum essentiam, sed secundum rationem dumtaxat. Religio etenim dicitur, secundum quod homo Deo debitum exhibet famulatum in his quæ specialiter spectant ad cultum divinum, ut in sacrificiis, oblationibus, atque similibus. Sanctitas vero dicitur, in quantum homo non solum hæc, sed et alia opera virtutum refert ad Deum, vel prout se per opera virtuosa ad Deum disponit. Unde patet, quod sanctitas secundum essentiam specialis est virtus; sed generalitatem quamdam sortitur, eo quod aliarum virtutum actus ordinat per imperium ad bonum divinum : quemadmodum legalis justitia generalis virtus vocatur, in quantum omnium virtutum actus refert in bonum commune.

ARTICULUS CXLI.

1. *Utrum devotio sit specialis actus religionis.* 2. *De causa quoque devotionis.* 3. *De effectu ipsius.*

Quæstio 82. 1. DEVOTIO denique a devovendo nomen sortitur. Devoti quippe dicuntur, qui se devovent Deo, ut se ei totaliter subdant. Unde olim apud gentiles devoti vocabantur, qui se idolis devovebant in mortem pro sui salute exercitus. Itaque devotio est voluntas se prompte tradendi ad ea quæ Dei famulatum concernunt. Unde patet, quod devotio est specialis actus virtutis, videlicet quædam motio voluntatis. Et quemadmodum voluntas alias potentias animæ movet ad suos actus ; sic devotio, quum sit motio voluntatis se ad Dei obsequium promptissime offerentis, modum imponit actibus humanis. — Amplius, ad eamdem spectat virtutem, facere aliquid, et promptam habere voluntatem ad illud agendum. Quum ergo ad religionem pertineat ea operari quæ ad divinum pertinent cultum, patet quod devotio quoque, quæ est prompta voluntas hujuscemodi operandi, sit actus religionis immediate, caritatis vero mediate, quum caritas sit religionis principium, et mentem Deo primo conjungens.

2. Insuper causa devotionis principalis atque extrinseca Deus est : qui, ut ait Ambrosius, quos dignatur vocat ; et quem vult, religiosum facit. Causa vero ejus intrinseca ex parte nostra, est contemplatio seu meditatio. Nam quum devotio sit actio voluntatis, oportet quod ex aliquo actu intellectus procedat. Omnis namque actus voluntatis ex consideratione aliqua manat. Ideoque meditatio est causa devotionis secundum duplicem considerationem. Quarum prima est contemplatio misericordiæ beneficiorumque Dei : hæc enim dilectionem producit, quæ est devotionis proxima causa. Secunda est consideratio propriæ imperfectionis, quæ præsumptionem excludit, et hominem Deo inniti compellit, quemadmodum scriptum est : Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. (Ps. cxx, 1.) Considerationes autem subtiles eorum quæ ad Deum non pertinent, devotionem impediunt, mentemque distrahunt. — At vero, quum contemplatio sit causa devotionis, constat quod quo aliqua digniora divinioraque sunt, eo devotionem amplius, quantum in se est, excitant : et ideo quæ ad Trinitatem seu Divinitatem pertinent, vehementissime accendere possunt devotionis affectum ex sua natura ; sed ex nostra debilitate est, quod sensibilium manuductione egemus, qua ad divina consurga-

mus. Et ob id contemplatio humanitatis A passionisque Christi, ad devotionem aptissima est : quum tamen devotio principaliter circa Divinitatem consistat. Rursus, contingit quod devotiores sunt simplices et indocti ac feminæ, quam magnæ scientiæ atque profundi ingenii homines : quia scientia et ingenium ad excellentiam pertinent : et ergo eorum notitia exsistit occasio quod homo non totaliter se Deo subdit, sed aliqualiter sibi ipsi confidit. Prædictæ vero personæ se omnino Deo subjiciunt, quia præsumptione hujusmo- B di carent. Verumtamen, si scientiam et similia homo ordinet ad Deum, ex his devotior prorsus efficitur.

3. Advertendum præterea, quod devotio principaliter et per se est causa spiritualis lætitiæ, per accidens autem tristitiæ quæ secundum Deum est. Ostensum est enim, quod devotio ex duplici consideratione causatur, scilicet : Divinæ bonitatis ac beneficiorum ipsius; quæ est terminus motus devotionis. Hæc autem consideratio per se est causa lætitiæ, sicut dicitur in C
Ps. LXXVI, 4. Psalmo, Memor fui Dei, et delectatus sum ; per accidens vero est causa tristitiæ, secundum quod apprehenditur Deus ut absens nondum adeptus. Secunda devotionis origo est proprii defectus consideratio, et est quasi terminus a quo ipsius devotionis in Deum tendentis ac quiescentis. Et hæc se habet contrario modo ad primam : est enim per se causa sanctæ tristitiæ ; per accidens autem, delectationis, propter spem divinæ benignitatis. In passione demum Christi, est aliquid quod D contemplantem contristet, ut acerbitas pœnarum ; et aliquid quod delectet, videlicet Dei circa nos pietas. — At vero lacrimæ ex devotione descendere solent. Nam lacrimæ non tantum ex tristitia oriuntur, sed etiam ex quadam animi teneritudine, maxime dum perpenditur aliquid delectabile adjunctum tristabili : sicut lacrimari solent homines ex pietatis affectu, dum caros vel filios suos recuperant, quos perditos æstimabant.

ARTICULUS CXLII.

1. Cujus potentiæ actus sit oratio. 2. An sit conveniens orare. 3. Utrum oratio sit actus religionis. 4. An solus Deus orandus sit.

1. PORRO oratio, prout nunc de ea fit *Quæstio 83.* sermo, rationis est actus. Est enim, secundum Augustinum, petitio quædam; et secundum Damascenum tertio libro, oratio est petitio decentium a Deo ; secundum Cassiodorum quoque, oratio dicitur, quasi oris ratio. Ratio autem practica, quæ ad opus ordinatur, est dupliciter causa alicujus : uno modo, sicut necessitatem imponens, ut quum inferioribus viribus, vel etiam hominibus subditis aliquid imperat ; alio modo, sicut disponens, ut quum aliquid fieri petit ab his qui ei non subjiciuntur. Et horum utrumque ordinationem quamdam importat, videlicet prout homo disponit aliquid ab aliquo esse agendum : ordinare vero ad rationem pertinet. Oratio ergo, quum ordinationem designet secundum modum prædictum, actus est rationis. — Verumtamen desiderium pauperum Dominus exaudire *Ps. x, 17, sec. Hebr.* censetur, non quod oratio sit desiderium, sed quia est desiderii interpres, ipsumque desiderium est causa petendi. Voluntas enim movet rationem ad suum finem, qui est uniri Deo per motum caritatis. Tendit autem oratio in Deum, voluntate per caritatem movente, dupliciter : Primo, ex parte ejus quod petitur, utpote ut Deo copulemur. Unde tertio capitulo de Divinis nominibus Dionysius ait : Ante omnia ab oratione ordiri necesse est, tanquam Deo nos ipsos tradentes et unientes. Secundo, ex parte petentis, quem Deo oportet esse intentum. Nam quum Deum orationibus invocamus, revelata ipsi mente adesse debemus. Propter quod Damascenus dicit : Oratio est ascensus intellectus in Deum.

2. Præterea triplex erat antiquorum error circa orationem. Quidam enim dicebant omnia de necessitate evenire ; alii providentiam Dei negabant : et secundum

utrosque vanum est orare, Deumque colere. Tertii asserebant esse orandum, adjicientes quod dispositio divinæ providentiæ variabilis esset. Hoc autem omnino
Malach. III, 6. absurdum est, quum scriptum sit : Ego sum Deus, et non mutor. Advertendum itaque, quod ex divina providentia, non solum disponitur qui effectus fiant, sed ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Sed actus humani sunt quorumdam effectuum causæ. Unde oportet homines agere, non ut per actus suos divinam dispositionem varient, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Sic ergo orandum est, non quod Deum flectamus, sed quatenus id orando impetremus quod ipse per orationem statuit esse implendum, et ut pensemus orando, quod ad divinum semper sit recurrendum auxilium. Unde Chrysostomus : Considera, inquit, quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, optare quod velis, quod desideres postulare. Dicit autem Seneca : Nulla res carius emitur, quam quæ precibus empta est. Et ergo multa dat Deus ex sua liberalitate, antequam rogetur ; vult tamen propter nostram utilitatem, ut orando aliqua impetremus, quia per hoc fiducia ad eum in nobis augetur.

3. Porro oratio est actus religionis, quia per eam Deo reverentiam exhibemus, profitentes nos ejus indigere clementia, et nos ipsi subjicientes. Et est dignior actus religionis post devotionem, caditque sub præcepto religionis : quod Matthæi
Matth. VII, 7. septimo ponitur, Petite et accipietis.

4. Denique oratio alicui dupliciter offertur. Uno modo, quasi per ipsum implenda : et sic solus Deus orandus est. Ipsius est enim solius dare gratiam et gloriam : ad quæ omnis oratio ordinatur. Alio modo, sicut per ipsum impetranda : et sic angelis atque hominibus sanctis orationem porrigimus, quatenus ipsorum subsidio preces nostræ effectum adipiscan-
A tur. Sancti enim in patria, secundum Gregorium, in Verbo Dei vident ea quæ circa nos aguntur, et internos mentis affectus et actus, prout eos decet illa cognoscere ; sed hoc ad eorum dignitatem præsertim spectat, ut petitiones ad se factas vel ore vel mente, agnoscant.

ARTICULUS CXLIII.

1. *An in oratione sit aliquid determinate*
B *petendum.* 2. *An temporalia sint petenda.* 3. *An pro aliis hominibus sit orandum.* 4. *An etiam pro inimicis.*

1. SOCRATES insuper, sicut de eo Valerius Maximus narrat, nihil certum ab immortalibus diis dixit petendum, quoniam ipsi melius scirent quid unicuique utile esset, quam nos ; nos quoque ea sæpe petimus quæ impetrare non expedit. Hæc autem positio partim est vera, utpote quoad ea bona quibus homo bene
C ac male uti potest, ut sunt divitiæ, honores, prælatio, etc. Sunt vero alia bona, quibus homo male uti non potest, nec exitum malum possunt sortiri, videlicet quibus beatificamur et felicitatem meremur : et talia determinate petenda sunt, et in talibus Spiritus Sanctus adjuvat infirmitatem nostram, ut agnoscamus quid rogare oportet. Rom. VIII, 26.

2. Denique, secundum Augustinum ad Probam, illa licet orare, quæ licet desiderare. Ideo, sicut temporalia desiderari
D possunt, prout spiritualibus bonis deserviunt, et necessitatibus hominis administrant ; sic quoque rogari a Deo possunt, non ut in ipsis constituatur finis, sed prout necessitati sufficiunt.

3. Simili etiam ratione pro proximis est orandum, quoniam nedum propriam, sed et illorum desiderare salutem, fraterna caritas exigit. Unde Cyprianus in libro de Oratione dominica ait : Non dicimus in Oratione dominica, Pater meus, sed, Pater noster ; nec, Da mihi, sed, Da nobis :

quoniam unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet pro se tantum quisquam precetur : unum enim pro omnibus orare voluit. — At vero, secundum Augustinum, ad hoc quod oratio exaudiatur, una conditio est : ut pro se ipso quis oret. Pro aliis namque fusa oratio, quamvis pia et perseverans ordinataque sit, interdum tamen exaudiri non potest, propter impedimentum duritiæ horum pro quibus oratur, quemadmodum Jeremiæ
Jer. xv, 1. dicitur : Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. Ipse tamen qui pro aliis caritative exorat, mercede non caret. Et quoniam in præsenti prædestinatos a reprobis distinguere non valemus, nulli subtrahendum est orationis suffragium.

4. Præterea eo modo quo jubemur inimicos diligere, tenemur pro ipsis orare. Quomodo autem diligendi sint, præostensum est, quum de caritate sermo currebat. Tenemur enim eos in communi diligere, non autem in speciali, nisi secundum præparationem animi, scilicet si articulus necessitatis occurreret, aut veniam peterent : aliter, eis in speciali dilectionis actum ostendere, perfectionis exsistit. Similiter a communibus nostris precibus eos excludere non debemus; sed in speciali pro eis rogare, sine speciali necessitate aut magna indigentia aut simili causa, perfectionis est opus, non necessitatis.

ARTICULUS CXLIV.

1. *De septem petitionibus Orationis dominicæ.* 2. *Utrum orare sit proprium rationali creaturæ.* 3. *Utrum Sancti in patria orent pro nobis.* 4. *An oratio debeat esse vocalis.*

1. ORATIO autem dominica omnino perfectissima est, quia quidquid orare debemus, in ea continetur; sed non solum hoc, sed hæc etiam ponuntur in ipsa eo ordine quo postulanda sunt : ita ut sit ipsa informativa totius nostri affectus.

Primo quidem cadit in desiderio ipse

A finis, deinde media ad finem. — Finis vero noster est Deus, in quem affectus dupliciter tendit. Uno modo, prout volumus gloriam Dei : ad quod pertinet quod dicitur, Sanctificetur nomen tuum; et hoc oritur ex caritate, secundum quod Deum in se ipso diligimus. Secundo, prout volumus ejus gloria frui : quod spectat ad dilectionem qua nos in Deo diligimus; et sic additur, Adveniat regnum tuum, quatenus sic ad regni sui gloriam perducamur. — Ad hunc autem finem ordinat nos
B aliquid dupliciter, scilicet : Per se; et hoc rursus dupliciter, scilicet : directe et principaliter, ut sunt opera virtuosa quibus meremur, et quantum ad hoc dicitur, Fiat voluntas tua, nobis videlicet tibi in omnibus prompte parentibus; secundo, instrumentaliter, scilicet adjuvando ad meritum, propter quod subditur, Panem nostrum quotidianum : quod de pane corporali intelligi valet, scilicet pro omni sufficientia victus; vel sacramentali, qui est Eucharistia, intelligendo sub ea cetera omnia
C sacramenta. Unde Matthæus dicit, Supersubstantialem : quod exponit Hieronymus, Id est præcipuum. Secundo, ordinat nos aliquid ad finem per accidens, utpote removens prohibens. Sunt autem tria quæ nos a felicitate impediunt. Primum est peccatum, quod directe a regno Dei excludit : et ideo additur, Et dimitte nobis debita, etc. Secundum est tentatio a Deo nos retrahens : et ob id adjungitur, Et ne nos inducas, etc., ubi petimus, non ut non tentemur, sed ne vincamur. Tertium est
D præsens pœnalitas, quæ vitæ sufficientiam impedit : et idcirco apponitur, Sed libera nos, etc.

Quum itaque dicimus, Sanctificetur nomen tuum, oramus ut nomen Dei ab omnibus sanctum habeatur, sic quod gloria Dei in omnibus dilatetur. Dum vero precamur, Adveniat regnum tuum, desiderium nostrum ad futurum regnum excitamus. Et quum dicitur, Fiat voluntas tua, oramus ut nos Deo obediamus in cunctis, quemadmodum angeli sancti. Hæ autem

tres petitiones in patria perfecte implebuntur; reliquæ quatuor præsentis vitæ necessitates concernunt : secundum Augustinum in Enchiridio. Adaptat demum Augustinus has septem petitiones donis Spiritus Sancti et beatitudinibus, in libro *Luc.* xi, 2-4. de Sermone Domini in monte. — Lucas quoque non ponit nisi quinque petitiones. Nam illa, Libera nos a malo, intelligitur in præcedenti, qua dicitur, Et ne nos inducas, etc., quoniam unusquisque per hoc a malo eripitur, quod non in tentationem inducitur. Similiter quod dicitur, Fiat voluntas tua, intelligi datur in eo quod dicitur, Sanctificetur nomen tuum, quia ad hoc Dei voluntas præcipue tendit, quatenus ejus sanctitatem cognoscamus, atque cum ipso regnemus.

2. Præterea, quoniam juxta præinducta, oratio est actus rationis superiorem aliquid postulantis : ideo orare non convenit personis increatis divinis, quæ superiorem non habent; nec etiam irrationabilibus, nisi metaphorice, propter naturale desiderium quo universa suo modo divinam appetunt bonitatem, sicut scriptum est, *Ps.* cxlvi, 9. Pullis corvorum, etc.; sed solum rationali creaturæ, id est intellectuali, videlicet angelis atque hominibus.

3. Porro, ut refert Hieronymus, Vigilantii error fuit, quod Sancti in patria non orent pro nobis. Sed hoc caritati, quæ in ipsis fervidissima est, derogat. Et iterum, quum sint Deo propinquiores quam viatores, ipsorum oratio efficacior exstat : nam hoc divinus exigit ordo, ut bonitas superior in inferiora se influat. Sed et *Hebr.* vii, 25. Christus ut homo interpellat pro nobis. Orant itaque Beati pro gloria corporis proprii, et pro salute animarum nostrarum; habentque preces eorum efficaciam ex præcedentibus meritis, et acceptatione divina.

4. Agnoscendum insuper, quod oratio duplex est, scilicet : Communis, quam ministri Ecclesiæ pro populo fundunt. Et hæc de necessitate vocalis est, ut populo innotescat; et alte profertur, quatenus ad omnium agnitionem perveniat. Alia est oratio singularis, quam homo quilibet pro se ipso Deo offert, aut pro aliis quibus placet. Et hæc de necessitate vocalis non est, sed triplici ratione cum voce profertur : Primo, quatenus per exteriora, videlicet voces, cantus et signa, mens ad devotionem acrius excitetur. Et ergo in tantum est talibus sonis promenda, quantum ad devotionem provocandam proficuum est. Quod si per hujusmodi homo distraheretur, cessandum utique esset : quod in illis potissime accidit, quorum anima sine hujusmodi signis ad devotionem sufficienter parata est. Secundo, adjungitur vox, quatenus Deo mente et corpore serviamus : et in hoc justitia major apparet, quando illud totum quod suscepimus a Deo, ejus servituti mancipamus. Tertio, propter redundantiam spiritualis fervoris animæ in corpus, juxta illud Psalmi : Propter hoc *Ps.* xv, 9. lætatum est cor meum, et exsultavit lingua mea. Dicit autem Chrysostomus super Matthæum, quod orans in conventu aut publico, nihil novum facere debet quod adspiciant alii, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus extendendo.

ARTICULUS CXLV.

1. *Utrum attentio requiratur ad orationem.* 2. *An oratio debeat esse diuturna.* 3. *Utrum sit meritoria.* 4. *Utrum oratio peccatoris sit ad impetrandum idonea.* 5. *De partibus orationis.*

1. NECESSARIUM denique proprie dicitur, sine quo res finem suum vel effectum consequi nequit. Est autem triplex effectus orationis. Primus est communis omnibus actibus caritativis, puta mereri. Et hunc effectum oratio obtinet, si in principio adsit attentio : nam quamvis in continuatione mens evagetur, tamen vis primæ intentionis totam orationem efficit meritoriam, sicut etiam in aliis actibus caritate informatis. Secundus et pro-

prius effectus orationis est impetrare : ad A quem etiam sufficit vis primæ intentionis, quoniam illam Deus principaliter adspicit. Quod si illa defuerit, oratio nec meritoria nec impetrativa consistit. Ait nempe Basilius : Divinum auxilium implorandum est, non remisse, nec mente huc illucque vagante, eo quod talis non solum non impetrabit, sed magis Deum irritabit. Et idem testatur Gregorius. Unde dicitur :
Joann. IV, 24. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet. Tertius effectus orationis est, quem præsen- B tialiter facit, videlicet refectio mentis, seu sanitas saporque mentis : et ad hoc de necessitate requiritur semper in oratione at-
I Cor. XIV, 14. tentio. Propter quod ait Apostolus : Si orem lingua, mens mea sine fructu est. — Est autem triplex attentio orationis vocalis : prima, qua homo attendit verba, ne erret in ipsis; secunda, qua sensus verborum consideratur; tertia est, quando attenditur finis orationis, qui est Deus et id quod ab eo rogatur : et hæc summe est necessaria, et idiotis quoque possibilis; C atque in tantum quandoque abundat, quod omnium aliorum homo obliviscitur, secundum Hugonem. Innotescit itaque, quod evagatio quæ præter propositum accidit animæ, fructum orationis non tollit. Propter quod Basilius asserit : Si debilitatus a peccato fixe orare non potes, quantum vales te ipsum cohibeas; et Deus ignoscit, quoniam non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes ut oportet adsistere coram Deo.

2. Præterea de oratione dupliciter loqui D possumus, scilicet : Secundum se ipsam : et sic oratio non potest esse continua, quoniam aliis actibus occupari pro tempore indigemus, sed per certa intervalla horarum Deum rogamus. Quantitas vero rei, fini suo proportionata esse debet, ut quantitas medicinæ, sanitati. Finis autem orationis vocalis, est interiorem cordis fervorem accendere quoad Deum : et ergo convenit tam diu orationem durare, quantum est utile ad inflammationem interni affectus. Quumque oratio sine tædio et fatigatione durare non potest, protendenda non est. Nam sicut mentis attentio non est obruenda, si perdurare non potest; sic non est cito rumpenda, si possit durare, secundum Augustinum. Propter quod fratres olim in Ægypto orationes suas crebras quibusdam morulis interrumpebant. — Secundo, possumus loqui de oratione secundum suam causam, quæ esse debet desiderium caritatis : quod in nobis continuum esse debet actu vel virtute, quia virtus hujus desiderii in omnibus manet quæ ex caritate operamur. Sic enim omnia in gloriam Dei facere debemus. Et secundum hoc, oratio debet esse continua. Sic ergo oratio protendenda est, non aridis verbis, sed continuato affectu. Nam et Christus prolixius orasse et in oratione pernoctasse ad nostram eruditionem describitur. Luc. XXII, 43; VI, 12. Prolixitas namque orationis non consistit in eo quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

3. Porro ex dictis elucescit triplicem esse orationis effectum. Est autem oratio meritoria, secundum quod a radice caritatis procedit, ex qua oritur mediante religione et fide ac humilitate. Habet quoque oratio efficaciam impetrandi a gratia Dei, quæ ad orandum inducit. Unde Chrysostomus : Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat. Si ergo quod petitur, ad salutem sit utile, indubitanter acquirit orans quod petit, sed quando debet accipere. Quædam enim non negantur, sed ut congruo tempore dentur, differuntur. Unde Basilius : Quandoque petis, et non accipis, quoniam perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti. Et quia non potest homo alteri de condigno vitam æternam mereri, et per consequens nec ea quæ ad eam spectant, videlicet gratiam; ideo non semper exauditur qui pro alio deprecatur. Sed ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus oratio nunquam

frustratur, videlicet ut oret pro se, et necessaria ad salutem, pie, ac perseveranter.

4. At vero in peccatore duo pensantur : culpa, quam Deus odit; et natura, quam creavit et diligit. Si ergo peccator, qui extra gratiam est, aliquid petat ex bono naturæ desiderio, hoc Deus exaudit, non propter justitiam, sed propter suam misericordiam, servatis tamen quatuor conditionibus positis. Si autem peccator aliquid oret ut peccator, tanquam peccandi desiderium habens, hoc Deus non audit ex pietate, sed interdum ad vindictam, permittens hominem in graviora ruere mala. Deus enim aliqua misericorditer negat, quæ iratus concedit. Et ita intelligi potest, quod in Joanne habetur : Deus peccatores non audit. In Proverbiis quoque : Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis. Sciendum autem quod Oratio dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ. Ideoque homo alteri non ignoscens, non demeretur neque mentitur eam orando, dum dicit, Dimitte nobis debita, etc., sed ipse non exauditur.

Joann. IX, 31.

Prov. XXVIII, 9.

5. Præterea ad orationem tria requiruntur : Primo, accessus orantis ad Deum. Secundo, petitio : quod significatur nomine postulationis : sive petitio proponatur determinate, quod proprie ad postulationem spectat; sive indeterminate, ut dum aliquis petit a Deo juvari, quod dicitur supplicatio; sive solum factum narretur, quemadmodum Joannes dicit, Ecce quem amas infirmatur : quod insinuatio appellatur. Tertio, requiritur ratio aliquid impetrandi : vel ex parte Dei, quæ est sanctitas ejus (ut quum dicitur, Per nativitatem tuam libera nos, Domine; et, Propter temetipsum, Domine, salva nos); vel ex parte nostra, videlicet gratiarum actio : nam gratias referendo, meremur potiora suscipere. Unde Glossa primæ ad Timotheum secundo dicit, quod in Missa obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem (in quibus aliqua sacra commemorantur), in consecratione vero sunt orationes (tunc enim mens maxime elevari debet in Deum), postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus, atque in fine gratiarum actiones. Sed et omnia ista frequenter in una oratione tanguntur. Itaque obsecratio, ut nunc sumitur, est quædam per sacra contestatio ad misericordiam implorandam, non autem adjuratio ad compellendum : nam talis illicita est. Dicit enim Origenes super Matthæum : Non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret aliquem : nam si jurare non licet, nec adjurare. Sic igitur prædicta sunt partes orationis, quamvis oratio communiter sumpta omnia ista includat.

Joann. XI, 3.

ARTICULUS CXLVI.

De adoratione : 1. An sit actus latriæ. 2. An importet actum interiorem vel exteriorem. 3. An determinationem loci requirat.

1. ADORATIO insuper est actus religionis. Nam religio est quæ divinæ naturæ cultum atque cærimoniam affert : adoratio autem ordinatur in ejus qui adoratur reverentiam, propter suam excellentiam. Et quoniam excellentia Dei non communicatur creaturis secundum æqualitatem, ideo Deo debetur singularis reverentia, ad latriam pertinens ; reverentia vero creaturæ, ad duliam spectat. Legitur autem quandoque quod sancti viri adoraverint quasdam excellentes creaturas : ut Josue angelum; non tamen adoratione latriæ, nisi intelligatur adorasse Deum in persona angeli. Sed sacrificium inter exteriora soli Deo debetur.

QUÆSTIO 84.

Josue V, 15.

2. Præterea, ut Damascenus quarto libro testatur, quoniam ex intellectuali et sensibili natura constamus, duplicem Deo adorationem offerimus : interiorem, quæ in affectione interna consistit; et exteriorem seu corporalem, quæ in exteriori corporis humiliatione perficitur, et interioris reverentiæ magnitudinem contestatur, et ad eam refertur, in quantum per exteriora reverentiæ signa animus noster ad in-

teriorem Dei subjectionem excitatur, quoniam connaturale est nobis ex sensibilibus ad spiritualia duci.

3. Et quia exterior Dei adoratio ad spiritualem adorationem ordinatur, in qua mens Deum orando apprehendit non quasi loco circumscriptum : ideo adoratio de necessitate locum determinatum non exigit, sed solum secundum congruentiam quamdam : non ex parte Dei, qui omnino illocalis est ; sed ex parte adorantium, triplici ratione : primo, propter loci consecrationem, ex qua adorantes devotionem concipiunt, et ampliorem exauditionis fiduciam ; secundo, propter sacra ministeria sanctitatisque signa quæ ibi continentur ; tertio, propter multorum adorantium concursum, quorum collectio reddit orationem magis audibilem. Oramus autem ad orientem propter decentiam : primo, propter divinæ majestatis indicium, quæ nobis in motu cœli manifestatur, qui ab oriente inchoatur ; secundo, paradisus versus orientem est situs, ad quem redire intendimus ; tertio, propter Christum, qui est lux mundi, et Oriens vocatur ; qui etiam inde ad judicium reversurus creditur, quia scriptum est : Sicut fulgur exit ab oriente, sic erit adventus Filii hominis.

Joann. VIII, 12. *Zach.* VI, 12. *Matth.* XXIV, 27.

ARTICULUS CXLVII.

1. *An offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ.* 2. *An soli Deo sit offerendum.* 3. *Utrum offerre sacrificium sit actus specialis virtutis.* 4. *An omnes ad offerendum sacrificium teneantur.*

Quæstio 85. 1. NATURALIS denique ratio dictat, ut homo propter defectus quos in se ipso experitur, alicui superiori enti se subdat, quod sibi adjutorium et directionem impendat : et tale ens omnes Deum appellant, quidquid sit illud. Dictat quoque ratio, ut superiori honor exhibeatur secundum modum suæ dignitatis ; et quo- A niam naturale est homini sensibilibus uti signis ad significationem spiritualem : propterea ex naturali ratione processit, quod homo sensibiles res Deo obtulit in signum debitæ subjectionis atque honoris. Hoc autem ad sacrificium pertinet. Ideoque oblatio sacrificii ad naturale jus spectat in communi. Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana aut divina : et quoad hoc, sacrificia secundum temporum vices et hominum status sunt varia.

B 2. Porro exterius sacrificium aliquid signat, videlicet interius sacrificium, quo anima se ipsam Deo offert tanquam suæ creationis principio et beatitudinis fini. Solus enim Deus animarum creator est, atque felicitatis immediatum objectum. Unde sicut soli Deo offerendum est spirituale internumque sacrificium, sic quoque ei dumtaxat exteriora sunt sacrificia immolanda. Et ergo dæmones, qui utique superbissimi sunt, sacrificiis gaudent, non quod delectentur odore cadaverum, sed C divinorum exhibitione honorum. Nos vero non constituimus Sanctis templa aut altare, sed Deo soli in honore Sanctorum.

3. Præterea sacrificium secundum se est actus specialis virtutis, videlicet religionis. Quia autem aliquarum actus virtutum ad Dei reverentiam referuntur, propter hoc etiam aliquarum virtutum opera sacrificia nominantur : nam quando actus unius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, speciem et nomen illius aliquo modo sortitur. Veruntamen illi actus pro- D prie sacrificia sunt, qui ex alio laudem non habent, nisi quoniam in Dei honorem fiunt. — Et est sciendum, quod sacrificium dicitur, quando aliquid fit circa rem quæ offertur : sicut quum panis frangitur, vel animal occidebatur. Oblatio autem dicitur, quum Deo aliquid offertur, quamvis nihil tale agatur circa id quod offertur : ut quum panis vel pecunia simpliciter offertur. Unde oblatio communior est sacrificio. Primitiæ vero oblationes sunt, quia Deo offerebantur ; non autem sacri-

ficia, quia circa eas nihil fiebat. Sed decimæ non sunt proprie sacrificium nec oblatio, quoniam ministris templi exhibentur.

4. Porro ad sacrificium spirituale, quod principale censetur, omnes tenentur. De quo scriptum est : Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Ad sacrificium vero exterius, quod solum laudabile est quia Deo offertur in signum debitæ subjectionis, non æqualiter omnes tenentur. Qui enim sub lege erant, ad determinata sacrificia obligabantur secundum legis præcepta. Sed qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exteriora non determinate, sed secundum decentiam eorum inter quos habitabant : ad ea enim quæ de lege naturæ sunt, omnes tenentur in communi, non autem eodem modo. Aliud demum vocatur sacrificium exterius, in quantum aliquarum virtutum exteriores actus in Dei reverentiam referuntur : et si illi actus cadunt sub præcepto, tunc ad eorum sacrificium omnes tenentur ; si vero ad supererogationem pertineant, non obligant omnes.

Ps. L, 19.

ARTICULUS CXLVIII.

1. *Utrum oblationes aliquæ cadant sub præcepto.* 2. *Quibus debeantur oblationes.* 3. *De quibus rebus fieri debeant.* 4. *Utrum ad oblationes primitiarum homo ex necessitate teneatur.*

Quæstio 86. 1. QUAMVIS vero oblationes de sua ratione voluntariæ sint, juxta illud, Ab omni homine qui offert ultroneus, accipietis eas; fit tamen ut homo ad oblationem obligetur quadruplici ratione : Primo, ex præcedenti conventione ; secundo, ex prævia promissione ; tertio, propter necessitatem ministrorum Ecclesiæ ; quarto, propter consuetudinem, sicut in quibusdam solennitatibus oblationes fieri solent. Sed in his ultimis duobus modis, quantitas et species rei quæ offertur, voluntariæ manent. Non autem tenentur homines ad

Exod. xxv, 2.

A oblationes in novo Testamento sicut in veteri, utpote propter præcepta cærimonialia ; sed propter causas prætactas. Unde si quis oblationem solvere renuit, puniri potest per sacramentorum subtractionem : non per sacerdotem cui debetur oblatio, ne pro sacramentorum exhibitione aliquid videatur exigere, sed per aliquem superiorem.

2. Denique oblationes fidelium quæ Domino offeruntur, ad sacerdotes pertinent, qui sunt medii inter Deum et populum, B divina documenta et sacramenta Dei populo exhibentes, preces quoque et oblationes ac sacrificia populi Domino offerentes. Pertinent autem ad eos, non solum ut eas in proprium usum convertant, sed etiam ut eas fideliter dispensent in his quæ spectant ad divinum cultum ususque pauperum. Nam pauperes, quantum possibile est, de rebus Ecclesiæ sunt sustentandi : præsertim quum Dominus loculos habuerit in pauperum usus, secundum Hieronymum. Unde canon Damasi Papæ C (et habetur causa 10, quæstione 1) dicit : Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus licet comedere et bibere. Monachi autem tripliciter possunt recipere oblationes : primo, per dispensationem sacerdotum, seu ordinationem Ecclesiæ ; secundo, si sint ministri altaris ; tertio, si sint eorum parochiæ. Et sciendum, quod oblationes postquam fuerint consecratæ, in usum laicorum cedere nequeunt, ut vasa sacra et vestes sanctæ : et de talibus loquitur Damasus Papa. Quæ autem consecrata non D sunt, cedere possunt in usum laicorum per dispensationem sacerdotis, per modum donationis vel venditionis.

3. Amplius, de qualibet re licite possessa oblatio fieri potest in nova lege, in qua omnis Dei creatura reputatur ut munda. Sed in veteri lege, propter figuram, aliqua reputabantur immunda : de quibus non licuit quidquam offerre. De injuste autem acquisitis et possessis oblationem facere illicitum exsistit. Veruntamen, per

accidens interdum non licet de juste possessis oblationem offerre : puta si vergat in detrimentum alterius, velut si filius aliquid offerre vellet in patris dispendium ; vel propter scandalum vitandum. Unde de mercede meretricis non est oblatio danda, vel propter scandalum, aut simile aliquid.

4. At vero primitiæ ad speciale genus oblationis pertinent. Offeruntur enim cum professione seu recognitione divini beneficii, scilicet quod ab ipso fructus terræ percipiamus : et ob id aliquid de eisdem Deo est jure reddendum. Et quia debemus dare quod præcipuum est : ideo præceptum erat in veteri lege, primitias quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ Deo offerre ; et cedebant in usum sacerdotum, qui sunt inter Deum et populum medii. Pertinet autem ad jus naturale ut homo aliquid Deo ad ejus honorem exhibeat de bonis sibi a Deo concessis. Determinatio autem quantitatis, et quod de primis fructibus fiant, hoc erat in veteri Testamento statutum jure divino ; in novo vero definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines tenentur primitias solvere secundum consuetudinem patriæ et indigentiam ministrorum Ecclesiæ. Et sic quia primitiarum oblatio est partim de jure naturali, idcirco manet in nova lege. Quantitas autem primitiarum offerendarum, inter quadragesimam partem et sexagesimam videtur servanda.

ARTICULUS CXLIX.

1. *Utrum homo ex præcepto teneatur solvere decimas.* 2. *De quibus rebus sint decimæ dandæ.* 3. *Quibus dandæ sint.* 4. *Quibus competat eas dare.*

Quæstio 87. 1. PORRO decimæ in veteri Testamento dabantur ad sustentationem ministrorum Dei. Unde præceptum de decimis dandis, partim erat morale, videlicet naturali inditum rationi. Naturale est enim, A ut eis necessaria vitæ a populo ministrarentur, qui propter totius populi salutem divino erant cultui mancipati : quemadmodum etiam militibus dantur stipendia. Partim vero erat judiciale : nam determinatio decimæ partis, ex divina institutione robur sortitur. Multa namque in populo Hebræorum a Deo instituta erant ad æqualitatem inter se servandam secundum conditionem populi illius, quæ judicialia præcepta dicuntur : ut qui furarentur *Exod.* xxii, 1. ovem unam, redderent quatuor. Præce- B ptum quoque de decimis ex consequenti cærimoniale exstiterat, in quantum aliquid significabat : nam omnia in figura I *Cor.* x, 11. contingebant illis. Numerus quoque denarius est perfectus ; et decima unitate seu parte sublata, manent novem, quæ sunt numerus imperfectus : quo significatur quod ipse offerens imperfectionem a se habet et eam sibi reservat, perfectionem vero a Christo exspectat, eamque Deo attribuit. — Differt autem præceptum cærimoniale a judiciali, quo- C niam cærimoniale in nova lege servari non licet, sed judiciale, si aliquis præcipiat suis quibus legem condere potest (non tamen tenentur fideles simpliciter ad judicialia). Unde si rex suis præciperet, ut qui unam ovem furaretur quatuor redderet, tenerentur subditi ejus illud servare. Et hoc modo determinatio decimæ partis solvendæ est de ordinatione Ecclesiæ in usum ministrorum ipsius. Posset quoque Ecclesia, pensatis opportunitatibus personarum et temporum, determina- D re aliquam partem esse solvendam.

Ante legem scriptam non erant determinati ministri divini cultus, sed primogeniti (ut fertur) erant sacerdotes : et ob hoc non erat determinata pars decima, sed unusquisque offerebat sacerdoti sibi occurrenti propria sponte quod voluit. Et ergo Jacob vovit decimas, quia non tene- *Gen.* xxviii, 22. batur ad certam partem. — Sunt autem quædam terræ, in quibus ministris Ecclesiæ decimæ non solvuntur. Non tamen non solventes sunt in statu damnationis,

quia ministri Dei non exigunt eas, ad A scandalum evitandum.

2. Præterea, quoniam radix solvendi de- I Cor. IX, 11. cimas, est debitum quo seminantibus spiritualia, carnalia debentur, secundum Apostolum; ideo de omnibus juste possessis decimæ dandæ sunt, quia cuncta quæ homo possidet, sub carnalibus continentur. Dicit enim Augustinus : De negotio et artificio decimas redde. Et sic ad decimas personales homines modo tenentur. Nam et meretrices de sua mercede, quam licet illicite turpiterque acquirant, non tamen B injuste recipiunt, tenentur solvere decimas; sed Ecclesia non debet eas recipere, ne videatur earum communicare peccato.

3. Adhuc autem, circa decimas duo pensanda sunt, scilicet jus accipiendi, et res quæ nomine decimæ persolvuntur. Quorum primum est ministrorum Ecclesiæ, quum sit quoddam spirituale debitum, consequens debitum quo exhibentibus spiritualia, impendenda carnalia sunt : quod clericis convenit. Res vero quæ solvun- C tur, corporales sunt, et possunt ad laicos pertinere, et in quorumlibet usum cedere de consensu Ecclesiæ : quæ etiam dare potest licentiam eis ut dandas decimas ipsi accipiant, jure tamen sibi reservato pro necessitate Ecclesiæ : quemadmodum militibus decimæ dantur in feudum, et religiosis non habentibus animarum curam, in paupertatis subventionem. Sciendum quoque, quod decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat; sed decimæ prædiales, Ecclesiæ D inter cujus terminos sita sunt prædia. Tamen secundum jura in talibus observanda est consuetudo antiqua. Et quoniam ex pascuis fructus gregum seu pecorum oriuntur, potius debetur decima gregis Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quam in cujus territorio ovile locatur.

4. Amplius, clericis non competit solvere decimas in quantum sunt clerici. Si vero aliqua aliunde habent, ut prædia vel patrimonia, et quæ proprio jure possident, de talibus solvere decimas obligantur : et similiter religiosi qui curam animarum non habent, nisi a Sede apostolica immunitatem susceperint. Rursus, quemadmodum in veteri lege Levitæ summo sacerdoti decimas solvere tenebantur; pariformiter modo tenentur clerici summo Pontifici solvere decimas, si requirat : quia naturalis ratio dictat, ut habenti curam de communi populi statu, provideatur de his per quæ exsequi queat illa quæ communem salutem concernunt.

ARTICULUS CL.

1. *Quid sit votum.* 2. *Quid cadat sub voto.* 3. *De obligatione voti.* 4. *De utilitate vovendi.*

1. VOTUM autem obligationem importat Quæstio 88. ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat vero se homo homini per promissionem, quæ est actus rationis ordinantis quid alteri fieri debeat. Hæc quoque promissio fieri nequit, nisi per verba aut exteriora indicia. Sed Deo, qui interiora cognoscit, per solam cogitationem promissio fieri potest. Tamen verba interdum adduntur : vel propter sui ipsius excitationem, quemadmodum circa orationem dictum est; vel propter aliorum contestationem, quatenus a voti adimpletione non cesset homo propter reverentiam hominum. Promissio autem ex proposito oritur; propositum vero deliberationem præexigit, quum sit actus deliberatæ voluntatis. Unde ad votum tria de necessitate concurrunt, videlicet deliberatio, propositum, et promissio, quæ rationem voti perficit. Superadduntur vero quandoque alia duo ad ampliorem voti confirmationem, puta pronuntiatio oris, et testimonium aliquorum. Unde quidam definiunt votum hoc modo : Votum est conceptio boni propositi, cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum Deo se obligat.

2. Denique votum est promissio Deo facta, cui nihil est acceptum nisi sit virtu-

osum. Et ergo de re illicita seu indifferenti votum faciendum non est, sed solum de actu virtutis. Votum etiam voluntarium esse oportet : et ergo quæ simpliciter necessaria vel impossibilia sunt, sub voto non cadunt. Necessaria autem necessitate finis, videlicet sine quibus salus esse non potest, ut sunt actus præcepti, cadunt sub voto, in quantum voluntarie fiunt. Et sic in Baptismo promittitur abrenuntiatio dæmonis, et observatio fidei. Et
Gen. XXVIII, 21. Jacob promisit, quod Dominus esset sibi in Deum. Ea autem quæ non cadunt sub necessitate absoluta, nec sub necessitate finis, ut sunt opera supererogationis, sunt penitus voluntaria : et illa propriissime cadunt sub voto ; et hæc sunt bona meliora, respectu eorum quæ ad communem exiguntur salutem. Unde votum est de bono meliori. — Sciendum vero, quod quædam sunt quæ in omnem eventum sunt bona, ut opera virtutum : et talia absolute possunt voveri. Aliqua autem sunt, quæ licet in se considerata sint bona, malum tamen eventum possunt habere. Et
Judic. XI, 30, 31. de talibus fuit votum Jephthe, de quo Judicum undecimo scribitur. Et ergo fuit votum ejus incautum, quia simpliciter vovit quod malum eventum sortiri valebat. Unde Hieronymus asserit, quod in promittendo fuit stultus, et in reddendo impius. Verumtamen, quia illic legitur quod
Ibid. 29. factus est super eum Spiritus Domini ; ideo fides atque devotio, ex quibus ad vovendum movebatur, fuerunt a Spiritu Sancto. Propter quod in catalogo Sancto-
Hebr. XI, 32. rum ponitur : præsertim quum probabile sit eum postea pœnituisse de interitu filiæ innocentis ; et tamen factum ejus bonum aliquod figurabat.

3. Porro ad fidelitatem spectat quod homo promissa adimpleat, maxime quoad Deum, tum ratione dominii, tum ratione suscepti beneficii. Unde maxime obligatur homo vota Deo promissa persolvere : nam et fractio voti, infidelitatis est species. Imo ex honestate tenetur homo homini votum implere, quamvis sit simplex promissio, obligatione juris naturalis. Non tamen obligatur ad reddendum votum simplex homini jure civili, nisi aliqua quædam concurrant. Est hoc propter mutabilitatem voluntatis humanæ. Si autem fiat homini impossibile reddere quod Deo promisit, debet facere quod in se est. Et si ipse sua culpa est causa impossibilitatis, pœniteat, ac de eo quod vitare promisit de cetero caveat. Unde si quis religionem intrare promisit, si non potest recipi in uno claustro vel ordine, debet attentare in aliis. Si vero promisit certum locum vel ordinem ingredi, dare debet operam, quantum valet, ut recipiatur. Quod si fratres eum recipere renuunt, non tenetur alium locum vel ordinem introire. Et quoniam votum ex voluntate procedit, pensanda est voti conditio ex intentione voventis, videlicet quo tempore quod promissum est impleatur.

4. Insuper, aliter Deo aliterque hominibus aliquid promittimus. Homini enim aliquid promittitur propter suam utilitatem, et ut certificetur securius ; Deo autem aliquid promittimus, non ut certificetur de aliquo, nec propter ejus utilitatem, sed nostram. Ideoque expedit Deo bona vovere : nam quod Deo redditur, reddenti additur ; et per votum nostrum voluntatem nostram immobiliter confirmamus in Deo. Et quemadmodum non posse peccare non minuit dignitatem libertatis, ut patet in patria ; sic necessitas firmatæ voluntatis, libertati non derogat, sed immobilitati Sanctorum similiores nos statuit. Et secundum Augustinum, felix necessitas est, quæ ad meliora compellit. Nec tamen homo qui vovet, periculo se committit, ut ille qui per pontem ruinosum flumen pertransit : quia ipsum votum non est causa periculi, sicut pons debilis, sed defectus voventis : ex quo defectu etiam quodlibet opus meritorium impediri contingit, nec ob hoc deserendum exsistit. Unde Ecclesiastes dicit : Qui observat ven- *Eccle.* XI, 4.
tum, non seminat ; et qui considerat nubes, nunquam metet. Et idcirco Augustinus

dicit : Non te vovisse pœniteat ; imo gaude jam tibi non sic licere, quod ante cum tuo licuit detrimento.

ARTICULUS CLI.

1. *Cujus virtutis votum sit actus.* 2. *Utrum ex voto facere sit magis meritorium.* 3. *De solennitate voti.* 4. *An possint vovere qui aliorum potestati subduntur.*

1. DENIQUE votum est actus latriæ seu religionis, cujus est in Dei honorem (B) actus virtutum ordinare. Votum autem soli Deo fit ; promissio vero homini fieri potest.

2. At vero facere idem opus ex voto, magis laudabile et meritorium ac Deo acceptum est triplici ratione. Primo, quoniam votum est actus latriæ, quæ est nobilissima virtutum moralium. Et ergo votum, quod est actus ejus, est tanto pretiosius quanto virtus de qua oritur præstantior exsistit. Nam et inferiorum virtutum actus, scilicet abstinere, castitatem servare, (C) et talia, magis redduntur meritoria, secundum quod a latria imperantur et ad Deum referuntur. Secundo, quia qui facit ex voto, plus Deo se subjicit, quam qui facit dumtaxat. Subdit enim se Deo secundum actum et potestatem ; qui autem solum facit, secundum actum tantummodo se subjicit Deo. Et ergo, ut testatur Anselmus libro de Similitudinibus, sicut plus dat qui arborem cum fructibus præstat, quam qui fructum solummodo ; sic plus Deo exhibet qui vovet et implet. Unde et (D) promittentibus gratiæ referuntur. Tertio, quia actus est tanto perfectior, quanto voluntas est in bono stabilior. Sed per votum maxime firmatur voluntas in Deo. Ideoque, sicut peccare mente obstinata, est crimen gravissimum ; sic agere bonum animo confirmato per votum, est sanctissimum. Rursus, super illud Psalmistæ, Vovete et reddite Domino Deo, (Ps. LXXV, 12.) dicit Glossa : Vovere voluntati consulitur. Ergo qui vovit et reddit, duo consilia implet ; qui (A) autem tantummodo facit, unum agit consilium. Unde si opus bonum post votum triste et involuntarium redditur, dummodo maneat voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium quam si fieret absque voto : quia voti impletio est actus religionis seu latriæ, quæ est potior virtus quam abstinentia, cujus actus est jejunare, vel continentia ; et ita de aliis.

3. Præterea adhibetur solennitas rebus secundum conditionem ipsarum : quemadmodum alia est solennitas novæ militiæ, alia nuptiarum. Quum ergo votum sit promissio Deo facta, attenditur ejus solennitas secundum aliquid spirituale ad Deum pertinens, scilicet spiritualem benedictionem vel consecrationem : quæ ex institutione Apostolorum, post sacri ordinis susceptionem adhibetur secundo loco in professione certæ regulæ, sicut secundo capitulo Ecclesiasticæ hierarchiæ Dionysius docet. Cujus ratio est : nam solennitates adhiberi non solent, nisi quum aliquis totaliter mancipatur alicui rei : ut videmus in nuptiis quod non adhibetur eis solennitas, nisi quum uterque conjugum proprii corporis potestatem alteri tradit. Sed per professionem certæ regulæ et susceptionem sacri ordinis, homo totaliter Deo mancipatur : et ergo in his duobus votum solennizatur. Unde non est idem, votum solenne, et publicum : nam publicum habet solennitatem quamdam humanam. Gravius quoque peccat transgressor voti solennis quam simplicis. Quod si dicantur peccare apud Deum æqualiter, intelligendum est quod uterque peccat mortaliter. Prædicta demum duo vota, scilicet ordinis et certæ regulæ, sola impediunt matrimonium contrahendum, dirimuntque contractum (quod est effectus voti solennis).

4. Insuper, quum votum sit promissio Deo facta, non potest esse nisi de his quæ potestati voventis subduntur. Et ideo qui alii est subjectus, nihil promittere potest de his in quibus potestati alterius subdi-

tur : nam in his non est sui juris vel potestatis, quid facere velit. Unde filius, quia liber est quoad suam personam, potest invitis parentibus ingredi ordinem ; non autem servus, quia est in potestate domini quantum ad personales operationes. Rursus, religiosus subditus est prælato quoad actus suos, secundum tenorem professionis regulæ suæ : et ergo quando a prælato non occupatur circa debita, potest alia agere. Sed quoniam nullum est tempus in quo a prælato occupari non possit, propterea nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati : sicut nec uxoris, sine consensu mariti. Quamvis autem qui in majorum potestate sunt, simpliciter vovere non valeant, non tamen peccant vovendo : nam in eorum voto intelligitur semper conditio, utpote, si superiori placuerit.

ARTICULUS CLII.

1. *An pueri se obligare possint voto ad religionis ingressum invitis parentibus.* 2. *An votum sit dispensabile vel commutabile.* 3. *Utrum in solenni voto continentiæ possit dispensari.* 4. *An etiam in dispensatione voti exigatur superioris auctoritas.*

1. PRÆTEREA, votum est duplex, scilicet : Solenne, quod in quadam consecratione et benedictione consistit : et ob id sub dispensatione Ecclesiæ cadit solennizatio voti. Aliud est votum simplex, ex proprii animi deliberatione procedens. Et tale potest inefficax fieri dupliciter : primo propter rationis defectum, ut in furiosis ; secundo, quia alterius potestati quis subditur. Hæc autem ambo concurrunt in pueris ante annos pubertatis : nam ut frequentius rationis defectum habent, et sub cura parentum consistunt ; ideoque ex duplici causa votum eorum robore caret. Verumtamen in quibusdam paucissimis usus rationis acceleratur, qui ob hoc dicuntur doli capaces : nec tamen ob id eximuntur a cura parentum, quæ

A subditur legi humanæ respicienti id quod in pluribus accidit. Itaque puer aut puella ante annos pubertatis nullo modo se potest ad aliquid voto adstringere, si usum rationis non attingat. Si autem attigerit, potest se obligare, quantum in se est ; sed votum ejus a parentibus potest irritari, sub quorum permanet cura, quantumcumque sit doli capax. Voto demum solenni nequaquam obligare se potest ante annos pubertatis, propter statutum Ecclesiæ respiciens quod in pluribus accidit.
B Et quod dictum est de parentibus, intelligi debet etiam de tutore, qui est loco parentum, ut habetur causa 20, quæstione 2, capitulo 2.

2. Denique, sicut in lege quæ communiter assignatur, fit dispensatio quando lex in certo casu observanda non est, sicut furioso non est restituendus gladius ; sic in voto dispensatio fit : quia licet votum secundum se obliget, tamen in casu legitimo accidit ipsum non esse observandum, vel quia est simpliciter malum, aut
C certe inutile, aut majoris boni impedimentale : quæ omnia sunt contra rationem ejus quod cadit sub voto. Unde oportet ut in tali casu determinetur non esse servandum. Dispensatio namque importat quamdam commensuratam distributionem, seu applicationem ejus quod est commune ad contenta sub ipso : quemadmodum dicitur homo dispensare cibum familiæ. Itaque quando absolute determinatur votum non esse servandum, dicitur voti dispensatio ; si autem pro voto aliud injun-
D gatur, est commutatio voti. Unde minus est votum commutare, quam dispensare. Sed utrumque in Ecclesiæ potestate consistit. Nec istud repugnat juri naturali vel divino : quia sicut tenetur homo ad votum de jure naturali atque divino, sic quoque ex eisdem obligatur superiori mandato ac legi parere.

3. Advertendum autem, quod aliqui asserunt summum Pontificem posse dispensare in voto continentiæ solennizato, propter bonum commune, quod bono sin-

gularis personæ præfertur : velut si aliquis monachus factus est, per cujus matrimonium pax patriæ reformari queat. Sed istud est manifeste contra illud quod dicitur extra De statu monachorum, in fine illius Decretalis, *Quum ad monasterium :* Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachorum, ut contra eam nec summus Pontifex possit indulgere. Adhuc autem in Levitico dicitur : Quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari. *Lev.* xxvii, 9, 10. Quum ergo prælatus facere nequeat, ut res Domino consecrata, quamvis inanimata, ut calix, consecrationem amittat quamdiu integer perseverat : multo minus fieri potest a quocumque prælato, ut homo Deo consecratus desinat esse consecratus quamdiu vivit. Solennitas autem in consecratione seu benedictione consistit voventis. Ideoque per nullum prælatum fieri valet, ut qui votum solenne emisit, desinat ab illo ad quod est consecratus. Castitas vero essentialiter est annexa voto solenni in susceptione religionis, non autem in susceptione sacri ordinis. Unde, quamvis in voto solenni continentiæ sacri ordinis possit aliquo modo dispensari ; tamen nullatenus hoc fieri potest in professione continentiæ religionis. Et sicut fieri nequit, ut sacerdos non sit sacerdos quamdiu vivit : sic esse non potest, ut religionem professus, desinat esse religiosus : licet quidam juristæ ignoranter oppositum dicant. Nam et bono communi providendum est de rebus humanis, et non per hoc quod res Deo consecratæ convertantur in usum humanum. Monachus autem est mortuus mundo, et ergo nulla occasione revocandus est ad vitam mundanam. — At vero religiosus qui fit episcopus, non absolvitur a voto paupertatis, quia nihil habere debet tanquam proprietarius, sed tanquam dispensator. Imo nec ab obedientiæ voto absolvitur : nam quod non tenetur obedire, est per accidens, scilicet quia superiorem non habet : sicut et abbas A monasterii obedire non tenetur, quamvis non sit a voto obedientiæ absolutus.

4. Porro votum est promissio Deo facta de aliquo ei placito. Quid autem alicui placeat, ex ejus dependet arbitrio. Quum ergo prælati Ecclesiæ sint vicarii Dei ; ideo in commutatione et dispensatione votorum requiritur prælati auctoritas, qui in Dei persona determinet quid sit Deo acceptum vel non, et secundum hoc dispenset ad Dei honorem et Ecclesiæ utilitatem. Nec potest prælatus pro suo libitu B dispensare, quum non sit dominus, sed dispensator, in ædificationem et non in destructionem, secundum Apostolum. *II Cor.* x, 8. Et ergo in manifestis malis ejus dispensatio non excusaret a culpa. Sed si esset causa apparens dispensandi cum voto, per quam saltem in dubium verteretur, posset stare dispensatio. Non autem debet homo proprio judicio cessare a voto, nisi forte esset aperte illicitum, et non posset opportune ad superiorem accedere. Majora quoque vota, videlicet continentiæ et peregrina- C tionis Terræ sanctæ, reservantur summo Pontifici.

ARTICULUS CLIII.

1. *Quid sit juramentum.* 2. *An sit licitum.* 3. *De comitibus juramenti.* 4. *Cujus virtutis actus sit juramentum.*

1. JURAMENTUM vero, teste Apostolo, ad confirmationem ordinatur. QUÆSTIO 89. *Hebr.* vi, 16. Facta autem humana quum sint contingentia et D particularia, probari non possunt per rationem necessariam, sicut scibilia : et ideo probari solent per testes. Sed testimonium hominum non sufficit semper, tum quoniam multi in mendacium cadunt, tum quia multa latent cognitionem humanam, sicut absentia facta, et futura, cordiumque secreta : de quibus interdum certitudo expediens est. Unde necesse est ad divinum testimonium recurrere, quum Deum nil lateat, nec ipse fallere possit. Nam jurare est Deum testem invocare. Induci-

tur autem testimonium Dei quandoque ad A assertionem præsentis vel præteriti : et hoc vocatur juramentum assertorium. Interdum quoque ad asserendum futurum : et dicitur juramentum promissorium. Sed in necessariis et per rationem investigandis, fatuum esset juramentum inducere : ut si quis in disputatione juramento vellet probare propositum, derisibilis foret. Est autem modus duplex jurandi, scilicet per simplicem contestationem, et per exsecrationem : quia et Deus dupliciter manifestat veritatem ejus ad cujus testimonium B invocatur, scilicet per veritatis revelationem seu inspirationem, et per manifestam vindictam.

2. Denique juramentum secundum se honestum et licitum est, tam ratione originis quam finis. Est enim inductum ad certificandum homines et ad finiendum controversias : et sic ex parte finis est licitum. Ex origine quoque, quoniam juramentum introductum est ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, omniumque notitiam ac C universalem providentiam. Sed quoniam id quod ex se bonum est, cedere potest in malum alterius qui eo male utitur, ut sumere Eucharistiam ; ideo juramentum cedit in malum hominis qui sine debita necessitate atque cautela utitur eo. Videtur enim parvam habere reverentiam Dei, qui eum ex levi causa testem inducit : quod etiam de viro honesto aliquo non faceret. Et rursus, faciliter juranti imminet periculum perjurii ex facilitate consuetudinis : et ob id Dominus jurare prohibuit. D *Matth.* v, 34.

3. Porro super illud Jeremiæ, Jurabis, Vivit Dominus, in judicio, in veritate et in justitia, dicit Hieronymus, quod juramentum tres comites habet, videlicet judicium, veritatem, et justitiam. Juramentum enim non est bonum nisi ei qui ipso legitime utitur. Ad quod duo requiruntur. Primo, ne quis leviter, sed ex necessaria causa et discrete juret : et quoad hoc, requiritur ad juramentum judicium, scilicet discretionis, ex parte jurantis. Secundo, ex parte ejus quod juramento confirmatur, exigitur quod juramentum sit verum, et sic ponitur veritas ; et quod non sit illicitum aut iniquum, et ideo additur justitia. Itaque judicium non accipitur hic pro exsecutione justitiæ, sed pro judicio discretionis : similiter veritas non accipitur hic prout est pars justitiæ, sed prout est quædam locutionis conditio ; justitia vero spectat ad causam pro qua juratur, ut sit licita. *Jer.* IV, 2.

4. At vero, quoniam nihil confirmatur nisi per illud quod firmius digniusque consistit ; ideo qui Deum testem invocat, profitetur eum esse se majorem, utpote infallibilis veritatis ac provisionis : et sic Deo reverentiam exhibet. Nam et Apostolus dicit : Homines per majorem sui jurant. Et Hieronymus super Matthæum ait, quod qui jurat, veneratur vel diligit eum per quem jurat. Imo secundum Aristotelem, juramentum honorabilissimum quiddam est. Quum ergo Deo reverentiam exhibere ad latriam seu religionem pertineat, palam est quod jurare sit actus religionis seu latriæ : et hoc, ratione testimonii Dei. *Hebr.* VI, 16.

ARTICULUS CLIV.

1. *De frequentatione juramenti.* 2. *Utrum liceat per creaturas jurare.* 3. *An juramentum sit obligatorium.* 4. *Utrum amplius obliget juramentum, vel votum.*

1. EA denique quæ ordinantur ad subveniendum defectui, non sunt per se appetenda, sed necessaria : sicut medicina. Talia vero quæ ordinantur et appetuntur propter aliud, non sunt frequentanda nisi secundum exigentiam ejus ad quod ordinantur. Juramentum autem ordinatur ad subveniendum defectui quo unus homo alteri discredit : non ergo est per se appetendum ; sed est huic vitæ, propter malum alterius, necessarium. Et quoniam ordinatur ad certificandum, ideo non est frequentandum nisi in quantum necessitas hujusmodi finis exposcit.

2. Præterea duplex est juramentum, videlicet : Per simplicem contestationem : et hoc divinæ veritati innititur, sicut et fides. Unde fides est primo et principaliter de Deo ; secundario autem de creaturis quibusdam, secundum quod in eis veritas divina resplendet. Sic juramentum principaliter refertur ad Deum, cujus veritati innititur; secundario autem assumuntur quædam creaturæ ad jurandum, non secundum se, sed in quantum in eis divina veritas manifestatur : ut juramus per Evangelium, id est per Deum, cujus veritas in Evangelio continetur, et per Sanctos, qui hanc veritatem crediderunt. — Aliud est juramentum per exsecrationem. Et in tali inducitur creatura, sicut in qua divinum exerceatur judicium : ut quum homo jurat per caput suum, vel filium, aut aliud quod diligit. Sic quoque juravit Apo- *II Cor.* I, 23. stolus : Ego (inquiens) testem Deum invoco in animam meam. *Gen.* XLII, 15, 16. Unde quod Joseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo potest intelligi, scilicet : per modum exsecrationis, sic quod Pharaonis salutem obligaverit Deo; et per modum contestationis, videlicet contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus exsecutionem principes terræ constituuntur. Sic ergo *Matth.* V, 34-36. patet, quomodo Christus per creaturas jurare prohibuit, ne scilicet eis divinus honor impenderetur. Sic enim intelligi debet quod causa 22, quæstione 1, dicitur, clericum per creaturam jurantem acerrime objurgandum.

3. Insuper, quicumque jurat se esse aliquid facturum, tenetur illud verificare atque implere, dummodo adsint alii duo comites juramenti, videlicet judicium et justitia. Nam si juramentum est de re impossibili, deest judicium discretionis; si est de re secundum se mala aut boni impeditiva, deest justitia. Ideoque nullum eorum est servandum : quemadmodum de voto prædictum est. Unde si quis juraret se non ingressurum religionem, aut sacerdotem futurum, vel accepturum prælationem in casu quo hoc expediret, non esset implen-

A dum : quia in talibus ponitur Spiritui Sancto obex, qui majoris boni est inspirator ac dator. Quum ergo homo jurat se non facturum aliquod bonum, ad quod non tenetur, sed est bonum supererogationis, peccat jurando, sed non peccat servando : verumtamen multo melius agit non observando. — Advertendum quoque, quod in juramento coacto duplex est obligatio. Una, quoad hominem cui invitus quis promisit : et illa per coactionem aufertur. Qui enim violentiam intulit, promeretur B ut ei promissum non servetur. Alia est obligatio quoad Deum, qua tenetur homo implere quod per nomen Dei spopondit : et hanc non tollit coactio in foro conscientiæ, quia potius debet homo temporale damnum incurrere, quam juramentum violare. Sed potest in judicio repetere quod solvit, seu prælato denuntiare, quamvis oppositum jurasset : nam tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Unde elucescit intellectus ejus quod habetur ex- C tra De jurejurando, capitulo *Verum in ea quæstione*, quod qui inviti aliquid spondent, per Romanos Pontifices absolvuntur a juramento : non quod decernant juramenta coacta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes. Rursus, quando non est eadem jurantis et ejus cui juratur intentio : si hoc est ex dolo jurantis, servandum est juramentum secundum sanum judicium ejus cui juramentum præstatur; si vero jurans dolum non adhibet, obligatio est D secundum intentionem jurantis.

4. Præterea obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, videlicet ut ei promissum solvamus; sed obligatio juramenti est ex debito reverentiæ quam Deo tenemur, scilicet ut verificemus quod per nomen ejus firmavimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, et non econtra. Ideoque votum ex sua ratione amplius obligat quam juramentum : præsertim quum infidelitas servi ad dominum sit irreverentia maxima.

ARTICULUS CLV.

1. De dispensatione juramenti. 2. De impedimento ejus ex parte personæ jurantis. 3. Utrum etiam licitum sit adjurare homines. 4. Utrum dæmones. 5. An irrationales creaturas.

1. INSUPER, sicut in lege et voto necessaria est dispensatio, eo quod aliquid, quod in se seu in communi consideratum est bonum ac utile, in aliquo particulari casu esse potest nocivum atque illicitum, non potens cadere sub lege et voto, velut inepta materia; pariformiter in juramento dispensari potest. Nam quod aliquid sit inhonestum aut nocivum, repugnat his quæ in juramento pensanda sunt, puta justitiæ et judicio. Sed istud sic intelligendum non est, quod dispensatio juramenti se extendat ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat : hoc enim repugnaret veritati et divino præcepto, quod ad juramenti observantiam obligat, et omnino indispensabile est. Sed ad hoc dispensatio se extendit, ut quod sub juramento cadebat, nunc sub juramento non cadat, tanquam inepta materia ad jurationem.

Sciendum denique, quod homo promittere potest alicui dupliciter aliquid. Primo, quod pertinet ad utilitatem ipsius : ut si promittat se ei daturum pecuniam. Et a tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est : intelligitur enim jam ei solvisse, quando voluntati ejus satisfecit. Secundo modo, homo alteri promittit aliquid ad Dei honorem, vel aliorum pertinens utilitatem : ut est ingredi religionem, aut opus pietatis exercere. Et a tali alter non potest absolvere, quia non ei sed Deo principaliter est facta promissio : nisi forte esset adjecta conditio. — Rursus, juramentum vel est manifeste repugnans justitiæ, ut si est per se de re mala, quemadmodum est homicidium facere : et tune dispensatione non eget, sed mox omittendum est. Vel est majoris boni impeditivum, ut si quis promittat non in-

A gredi claustrum : et tunc servari et non servari licet, et sine dispensatione frangi potest. Quandoque quod promittitur, in dubium vertitur an ipsum implere sit utile vel inutile, nocivum vel proficuum : et de tali juramento quilibet episcopus dispensare valet. Quandoque vero quod sub juramento cadit, est manifeste licitum et utile : et in talibus locum non habet dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius faciendum occurrat ad communem pertinens utilitatem : quod ad Papam ma-
B xime spectat, qui plenitudinem potestatis accepit in omnibus generaliter quæ ecclesiasticarum rerum dispensationem concernunt.

2. Præterea duo sunt in juramento pensanda. Unum ex parte Dei : et sic debetur juramento reverentia summa. Unde pueri ante annos pubertatis, propter rationis defectum, perjuri quoque, propter præcedentis malignitatis præsumptionem, a juramento excluduntur. Propter quod dicitur, causa 22, quæstione 5 : Honestum est
C ut qui in sanctis audet jurare, jejunus hoc faciat, cum omni honestate ac Dei timore. Aliud in juramento attenditur ex parte hominis cujus dictum juramento firmatur. Confirmatione autem non eget, nisi id de quo dubitatur. Et idcirco dignitati hominis derogat, quod ejus juramentum exigatur : propter quod personis magnæ dignitatis jurare non convenit. Unde habetur causa 2, quæstione 5, capitulo *Si quis presbyter,* quod sacerdotes ex levi causa jurare non debent. Possunt tamen in
D necessitate et magna utilitate præstare juramentum, et maxime in spiritualibus rebus : pro quibus etiam diebus solennibus convenit juramentum præstare. — Dicit autem Chrysostomus, quod majus est jurare per Deum quam per Evangelium, utpote ex parte testis secundum se : tamen propter modum jurandi, scilicet solennitatem et deliberationem jurationis, magis sit per Evangelium jurare. Leguntur denum Deus et angeli in sacra Scriptura jurasse, non propter defectum ipsorum

jurantium, sed ad insinuandum divinæ A dispositionis immobilem certitudinem.

Quæstio 90. 3. Porro qui jurat juramento promissorio per reverentiam nominis divini, se ipsum immobiliter obligat ad solvendum quod promittit. Sicut autem homo se ipsum ordinare potest ad aliquid agendum, sic et alios, superiores deprecando, inferiores imperando, quos etiam ex debito præstiti juramenti compellere potest. Si vero aliquem sibi non subditum per invocationem divini nominis aut alicujus rei sacræ, ad aliquid agendum compellere velit, B usurpat sibi potestatem alienam, et illicite agit : verumtamen superiores, propter necessitatem, inferiores suos tali genere adjurationis constringere possunt. Sed quum aliquis vult aliquid ab alio obtinere per invocationem Dei aut Sanctorum, absque necessitatis impositione, talis adjuratio licet quibuslibet. Sed, ut Origenes testatur, non licet alium cogere per adjurationem, ut sibi ipsi juret : sic namque princeps *Matth.* xxvi, 63. sacerdotum adjuravit Christum. Patet itaque, quod adjurare non est alium ad ju- C randum inducere, sed per similitudinem juramenti a se inducti, alium ad agendum aliquid provocare.

4. Denique non licet dæmones adjurare per modum deprecationis prædictæ : sic enim iniret homo quasi societatem quamdam cum dæmone. Sed secundo modo adjurationis, scilicet per compulsionem in virtute Christi, licitum est dæmones adjurare ut nobis non noceant spiritualiter vel corporaliter, et recedant. Sed non licet eos adjurare ad aliquid ab ipsis addiscen- D dum vel obtinendum, quum hoc ad societatem pertineat : nisi ex speciali Spiritus Sancti instinctu, quemadmodum apostolus Jacobus jussit Hermogenem sibi adduci per dæmones.

5. At vero adjuratio irrationalium creaturarum dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut referatur ad eas secundum se : hoc autem vanum exsistit, quum ipsæ non sint libertatis aut discretionis capaces. Alio modo, ut referatur ad eum a quo irrationales creaturæ aguntur atque moventur, scilicet ad auctorem naturæ Deum : et sic adjurantur per modum deprecationis, ut patet in his qui per divini nominis invocationem miracula faciunt. Diabolus quoque, Deo permittente, utitur irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus : et hoc modo, in ordine ad dæmonem, adjurantur per modum compulsionis, ut in exorcismis Ecclesiæ, per quos potestas diaboli a talibus rebus excluditur.

ARTICULUS CLVI.

1. *An Deus sit ore laudandus.* 2. *Et utrum laudibus Dei adhibendus sit cantus.*

1. UTIMUR autem laude oris ad Deum, Quæstio 91. non ut ei aliquid forinsecus insinuemus qui cordium est conspector, sed ut nos atque audientes ad ejus reverentiam inducamus. Unde necessaria est laus oris ad inflammandum affectum nostrum, non propter Deum. Dicit vero Philosophus, quod optimorum non est laus, sed aliquid dignius laude. Ideoque Deo absolute considerato, videlicet secundum suam essentiam, qua prorsus immensus et incomprehensibilis exsistit, exhibetur reverentia latriæ; sed laus ei debetur per comparationem ad suos effectus, quos in nostram utilitatem creavit.

2. At vero propter eamdem rationem Ecclesia cantus instituit. Unde Augustinus nono Confessionum ait, quod Ambrosius in Mediolanensi Ecclesia cantum instituit. Cantus enim excitat devotionem, maxime infirmorum, qui ex se ipsis devotionis fervorem elicere de facili nequeunt. Et Augustinus de se testatur : Flevi in hymnis et canticis, etc. Et denuo : Quum mihi accidit ut me plus cantus quam res quæ cantatur moveat, pœnaliter me peccare confiteor, et tunc mallem non audire cantantem. — Advertendum autem, quod secundum Gregorium (et habetur in Decretis), majores in Ecclesia non decet cantare. Et ergo prælati et diaconi, qui habent

populum per prædicationem atque doctrinam ad Deum erigere, cantui non debent insistere, ne per hoc a majoribus impediantur. — Quemadmodum autem cantus devotionem exstinguit, si quis studiose eo ad delectandum utatur; sic si quis propter devotionem cantet, ea quæ cantantur magis attente considerat, tum quia diutius super eodem immoratur, tum quia secundum Augustinum decimo Confessionum, Omnes affectus spiritus nostri propter suam diversitatem habent proprios modos in voce et cantu, quorum occulta familiaritate excitantur. Et similis ratio est de audientibus, qui licet quandoque ignorent sensum verborum et vocum, sciunt tamen quod ad divinam pertinent laudem.

ARTICULUS CLVII.

1. *De superstitione.* 2. *De speciebus ejus.* 3. *Utrum etiam in cultu Dei esse possit aliquid perniciosum.* 4. *An aliquid superfluum.*

Quæstio 92. 1. EST denique, secundum præinducta, religio virtus moralis : et ideo est media inter duo vitia, quorum unum pertinet ad excessum, aliud ad defectum. Unde superstitio religioni opponitur secundum excessum : non quod plus ad Dei cultum impendat quam vera religio exigit ; sed quoniam exhibet divinum cultum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet. Medium quippe virtutis exceditur, non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam quantum ad alias, scilicet cui, et quomodo, etc., ut dicitur quarto Ethicorum.

2. Porro diversitas specierum superstitionis uno modo attenditur ex parte objecti : quia vel cultus divinus exhibetur cui debetur, utpote Deo vero, sed indebito modo, et sic est prima species superstitionis ; vel cui non debetur, videlicet creaturæ, et ita est aliud genus superstitionis, quod in diversas dividitur species secundum varios fines divini cultus. Qui cultus primo ordinatur ad reverentiam A Deo impendendam : et contra hoc prima species hujus generis idololatria ponitur, quæ creaturæ divinam reverentiam tribuit. Secundo, ordinatur cultus divinus ut homo instruatur a Deo : et sic religioni opponitur superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta expressa vel tacita. Tertio, ordinatur cultus divinus ad quamdam directionem actuum humanorum secundum instituta divina : et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum, videlicet ligaturæ, etc. Et B hoc tangit Augustinus secundo de Doctrina christiana.

3. Insuper secundum Augustinum, mendacium perniciosum præsertim attenditur in his quæ ad christianam pertinent religionem. Sicut autem aliquid significatur verbo, ita et facto. Unde sicut dicitur mendacium, quando verbo aliter significatur quam in rebus exsistit ; sic dicitur in cultu Dei perniciosum, quando facto in quo cultus Religionis exterior ponitur, aliquid significatur quod veritati Religionis con- C trariatur. Hoc vero dupliciter accidit. Primo, ex parte rei significatæ, a qua significatio cultus discordat : velut si quis tempore novæ legis, veterem legem implere vellet, in qua Christi mysteria designabantur futura : unde ea modo servare, tam est perniciosum ac si quis verbo diceret Christum esse passurum. Secundo, contingit hæc falsitas ex parte colentis, maxime in cultu communi, qui in persona totius Ecclesiæ exhibetur : et idcirco falsarius foret, qui aliquid foris ex par- D te Ecclesiæ Deo exhiberet contra modum ab Ecclesia institutum atque consuetum. Sed ante legem sancti viri per interiorem instinctum instruebantur de modo Deum colendi, quos alii imitabantur. Quæstio 93.

4. Amplius, superfluum dupliciter dicitur, scilicet : Secundum quantitatem absolutam. Et sic in divino obsequio non potest esse superfluum : nam quidquid facimus aut facere possumus, minus est eo quod Deo creatori debemus. Secundo, dicitur superfluum secundum quantitatem

proportionis, videlicet quod non est proprio fini proportionatum. Finis autem divini cultus est, ut homo se ipsum Deo tradat, mente et corpore se ei subjiciens : quod fit dum omnia quæ habet et agit, ad Dei gloriam refert, videlicet carnem domando, spiritum humiliando, Deum glorificando. Quidquid autem ad Dei gloriam non pertinet, neque ad hoc quod anima Deo subdatur et caro dometur ordinate; vel si est contra Dei atque Ecclesiæ institutionem, vel consuetudinem communem, quæ pro lege habetur, secundum Augustinum : hoc totum superstitiosum est, et in vera religione superfluum, quoniam ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus libro de Vera religione, *Luc.* xvii, 21. illud verbum, Regnum Dei intra vos est, contra superstitiosos inducit, qui exterioribus principalem curam impendunt.

ARTICULUS CLVIII.

1. *De idololatria.* 2. *An sit peccatum.* 3. *An sit peccatum gravissimum.* 4. *De causa hujus peccati.*

QUÆSTIO 94. 1. PORRO idololatria species est superstitionis, quia excedit debitum modum divini cultus, non Deo creatori sed creaturis illum, scilicet cultum, impendens. Quemadmodum autem gentiles divinum cultum exhibebant figuris seu idolis, sic quidam eorum exhibuerunt illum rebus per idola seu imagines repræsentatis. Unde cultum latriæ idolis diversimode impertiebantur. Nam quidam per artem nefariam constituebant imagines, quæ virtute dæmonum certos effectus habebant : propter quod putabant aliquid divinitatis imaginibus inesse, ac per hoc divino cultu honorandas. Et hæc erat opinio Hermetis Trismegisti, ut ait Augustinus octavo de Civitate Dei. Alii vero impendebant cultum divinum, non ipsis imaginibus, sed rebus quas repræsentabant. Quorum triplex exstitit error. Aliqui enim putabant quosdam homines esse deos, ut Jovem, Mercurium : quos per eorum statuas coluerunt. Ceteri æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam ejus, asserentes nihil aliud esse Deum, nisi animam motu et ratione mundum gubernantem : propter quod toti mundo et omnibus partibus ejus, scilicet aeri, terræ, aquæ, etc., arbitrabantur divinum impendendum honorem. Reliqui vero, puta Platonici, ponebant unum summum Deum omnium causam. Post quem ponebant quasdam spirituales substantias a Deo summo creatas : has quoque deos dicebant participatione divinitatis; et tales substantias nos dicimus angelos. Post illas autem ponebant animas corporum cœlestium : et post eas dæmones, quos appellabant animalia aeria atque divina; post quos ponebant animas hominum, quas per excellentiam virtutum adstruebant ad deorum transferri consortium. Omnia itaque hæc ad idololatriæ superstitionem pertinebant, quia serviebant creaturæ magis quam Creatori. *Rom.* i, 25. Unde nomen idololatriæ omnem cultum creaturæ designat, etiam si absque imaginibus fiat. Quod vero Apostolus asserit, *I Cor.* viii, 4. nihil esse idolum in mundo, ideo dixit quia imagines illæ non sunt animatæ, nec aliquid divinitatis participantes, quemadmodum opinabantur idololatræ.

2. Præterea quidam putabant non solum summo Deo, sed etiam prædictis creaturis præcipuis, sacrificia et alia ad latriam pertinentia debere offerri, tanquam Deo propinquioribus. Sed hoc omnino absurdum est. Nam summo Deo, qui omnibus singulariter eminet, singularis est honor exhibendus qui latria appellatur : potissime quum cultus exterior sit interioris cultus indicium. Et ideirco, sicut Deo vero debetur singularis cultus latriæ interior, sic quoque exterior. Unde illi soli exterius sacrificium offerre oportet, cui interius sacrificium offerendum exsistit. Alii vero ponebant exteriorem cultum idolis impendendum, non tanquam per se bonum vel opportunum, sed sicut vulgari

consuetudini consonum. Unde sexto de A Civitate Dei inducit Augustinus Senecam dicentem : Sic adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere. Et idem refert Augustinus in libro de Vera religione de philosophis, quod inter populos concesserunt idola esse colenda, sed inter se contrarium adstruebant. Hunc autem errorem hæretici quidam secuti sunt, dicentes non esse illicitum si quis tempore persecutionis foris idola colat, dummodo fidem rectam mente retineat. Sed hoc apertissi- B me falsum est. Quum enim exterior cultus sit signum cultus interni : sicut mendacium esset perniciosum, si quis verbis quidpiam diceret fidei contrarium ; sic perniciosa est falsitas, si quis alicui exteriorem cultum divinum impendat, contra id quod mente sentit. Unde de Seneca narrat Augustinus sexto de Civitate Dei, quod tanto damnabilius idola coluit, quanto illa quæ mendaciter egit, sic egerit ut a populo veraciter agere æstimaretur.

3. Denique gravitas peccati attenditur C uno modo ex parte peccati : et sic idololatria est gravissimum peccatum, quia idololatria quantum in se est, alium Deum constituit, et contra ordinem universi agit, quem turbat, quemadmodum etiam in communitate maximum est peccatum, regium honorem impendere alii quam regi. Secundo, attenditur peccati enormitas ex parte peccantis. Sicut gravius peccat qui peccat scienter, quam qui ignoranter : et ita peccatum hæretici, qui fidem scienter corrumpit, gravius esse potest idololatria, D et similiter alia peccata, ratione majoris contemptus.

4. Insuper, idololatriæ duplex fuit causa : Una, dispositiva. Et hæc erat ex parte hominum dupliciter : primo ex inordinato affectu, quo aliqui quosdam nimis amantes aut venerantes, divinum eis impenderunt honorem, sicut in libro Sapien- *Sap.* XIV, 15 *et seq.* tiæ dicitur ; secundo ex ignorantia veri Dei, cujus perfectionem quidam ignorantes, atque creaturarum pulchritudinem admirantes, illas pro Deo colebant. Alia idololatriæ causa erat consummativa. Et ista fuit ex dæmonibus, qui in idolis responsa dabant, et alia quædam mira fecerunt, ac per hoc se colendos præbebant. Unde in Psalmo habetur : Omnes dii genti- *Ps.* XCV, 5. um dæmonia. Dicunt autem aliqui, quod idololatria in secunda ætate incepit. In prima namque ætate, propter recentem memoriam creationis mundi, et ob naturalis rationis vigorem, non fuit. Fertur autem a Nemrod inventa, qui compulit homines ignem adorare ; vel a Nino, qui Beli patris sui imaginem fecit adorari. Judæi quoque aiunt, quod Ismael primus fecit simulacra de luto. Græci vero a Prometheo hoc primo factum testantur.

ARTICULUS CLIX.

1. *Utrum divinatio sit peccatum.* 2. *An sit species superstitionis.* 3. *De speciebus divinationis.* 4. *De divinatione quæ fit per dæmones.*

1. DIVINATIO insuper futurorum præ- QUÆSTIO 95. nuntiationem importat. Futura vero dupliciter possunt agnosci, videlicet in suis causis, et in se ipsis. Causæ autem futurorum in triplici differentia sunt. Nam quædam semper et ex necessitate effectus suos producunt. Et tales effectus ex consideratione causarum possunt præsciri : ut eclipsis lunæ. Quædam vero causæ producunt effectus suos non semper, nec de necessitate, sed ut frequenter, et raro deficiunt. Tales itaque effectus præsciri possunt, non utique certitudinaliter, sed conjecturaliter : sicut astrologi ex consideratione stellarum quædam prænuntiant de pluviis, de sterilitate vel siccitate, ac aliis ; et medici, de sanitate vel morte. Aliæ vero causæ se habent æque ad utrumlibet : et istæ potissime sunt potentiæ rationales, quæ se ad opposita habent. Harum igitur causarum effectus, et etiam illi qui raro ex naturalibus suis causis producuntur, ex consideratione causarum

præsciri non valent, sed solum præsciuntur secundum quod in se ipsis considerantur. In se ipsis vero considerari non possunt ab homine, nisi dum præsentialiter sunt. Sed hoc Deo est proprium futura hujusmodi tanquam præsentia cernere, quoniam in Dei sapientia omnia præsentialiter innotescunt. Unde quum quis talia prænuntiare aut præagnoscere præsumpserit, nisi Deo revelante, id quod Dei est sibi usurpat. Et ex hoc *divini* dicuntur, qui sibi indebito modo assumunt futura prædicere quadam fraudulenta astutia. Et quia hoc illicitum est, constat divinationem semper esse peccatum.

2. Denique superstitio est indebitus cultus Divinitatis. Ad cultum autem Dei aliquid spectat dupliciter : Primo, quum aliquid, scilicet sacrificium vel oblatio, Deo offertur ; secundo, quum aliquid divinum assumitur, ut in juramento. Pariformiter. ad superstitionem non solum pertinet, quum dæmonibus quidquam offertur, sed etiam quum aliquis assumit adjutorium dæmonum ad aliquid cognoscendum vel agendum. Omnis vero divinatio ex dæmonibus provenit, vel quia manifeste invocantur, vel quia vanæ inquisitioni occulte se ingerunt. Dicit enim Origenes in Periarchon : Est quædam operatio dæmonis in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus manciparunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. Unde patet, quod superstitionis species sit ipsa divinatio.

3. Porro multæ sunt species divinationis, quia (ut dictum est) omnis divinatio auxilio seu consilio dæmonum utitur, vel manifeste invocato, aut occulte se ingerente. Dæmones autem expresse invocati, futura prænuntiant multipliciter : Quandoque præstigiosis apparitionibus se auditui atque conspectui hominum ingerentes : et hæc species nominatur præstigium. Quandoque autem per somnia : et tunc dicitur divinatio somniorum. Interdum vero per mortuorum apparitionem seu allocutionem : et dicitur necromantia. Nam νεκρόν Græce, Latine dicitur mortuum ; μαντεία autem divinatio nuncupatur : quibusdam enim præcantationibus, adhibito sanguine, videntur mortui suscitati ad interrogata respondere. Interdum autem futura prænuntiant per homines vivos, quemadmodum in arreptitiis : et hæc est divinatio per pythones. Sunt enim secundum Isidorum, pythones a Pythio Apolline dicti, qui divinandi exstitisse auctor describitur. Quandoque autem futura prænuntiant per figuras seu signa in rebus inanimatis apparentia, utpote in igne, ferro, lapide, aqua, aere, vel in visceribus animalium in aris dæmonum oblatorum : et secundum hoc diversa sunt nomina divinationum hujusmodi. — Divinatio demum, quæ fit sine manifesta dæmonum invocatione, duplex est. Prima, quum ad præcognoscendum futura aliquid consideratur in dispositionibus aliquarum rerum, utpote : in situ vel motu stellarum : quod ad astrologos spectat, qui vocantur genethliaci propter considerationem dierum natalium ; vel in motu seu vocibus avium seu aliorum animalium, aut per sternutationes hominum, vel saltus membrorum : quod totum generaliter pertinet ad augurium. Si vero consideratio talis fit circa verba hominum alia intentione prolata, quæ quis retorquet ad futurum quod studet prænoscere, dicitur omen. Si autem considerentur lineamenta corporum, ut manus, dicitur chiromantia ; vel in spatulis animalium, dicitur spatulamantia. Ad aliud autem genus divinationis, in qua dæmon manifeste non invocatur, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus serio fiunt ad aliquid occultum inquirendum : sicut ex projectione taxillorum quis plura puncta projiciat ; vel dum consideratur quid aperienti librum primo occurrat : quæ omnia nomen sortium habent. — Itaque triplex

est divinandi genus : primum, quum dæmon aperte invocatur, quod ad necromantiam pertinet ; secundum est per solam considerationem dispositionis et motus alterius rei, quod ad augurium spectat ; tertium, dum aliquid agimus quatenus aliquid occultum nobis manifestetur, quod ad sortes pertinere prædictum est.

4. Amplius, divinatio quæ fit per dæmones, omnino illicita est : Primo, propter pactum cum dæmone initum. Secundo, quia dæmon semper intendit finaliter quod humanæ saluti contrarium est : quamvis interdum verum quid dicat. Prætendit namque hominem assuescere ad hoc, quod ab ipso sciscitetur et sibi credat, sicque suam nequitiam inferat homini. Posset tamen aliquid inquiri a dæmone sponte occurrente, propter commodum aliorum : potissime, quando dæmon divina virtute compelli potest ad verum dicendum. Sciendum vero, quod secundum Augustinum ad Simplicianum, non est absurdum putare, quod spiritus Samuelis divina dispensatione, non arte magica, Sauli apparuit. Vel, non spiritus Samuelis a requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma et illusio imaginativa diaboli operatione ostensa est. Verumtamen, propter nullum temporale bonum seu commodum, inquirendum est aliquid a dæmonibus per divinationem.

ARTICULUS CLX.

1. *De divinatione quæ fit per astra.* 2. *De divinatione quæ fit per somnia.* 3. *De ea quæ fit per auguria.* 4. *De divinatione per sortes.*

1. NUNC paulo ante innotuit, quomodo ex consideratione stellarum quædam præsciri certitudinaliter possunt, videlicet quæ necessario ex illis proveniunt. Quidam autem dixerunt, quod stellæ non causant sed magis significant ea quæ ex earum consideratione noscuntur. Sed hoc stare non potest, præsertim quum secundum Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, corpora cœlestia sint causæ eorum quæ in hoc mundo fiunt : quod etiam Aristoteles asserit. Verumtamen duplices sunt effectus, qui a causalitate superiorum corporum excipiuntur, videlicet : Effectus per accidens, tam in naturalibus quam in humanis : nam, ut sexto Metaphysicæ dicitur, ens per accidens non habet causam per se, nec est proprie unum. Secundo excipiuntur actus intellectus et voluntatis. Hæ enim potentiæ immateriales sunt : et idcirco corpora cœlorum directe non agunt nec influunt eis ; sed indirecte, in quantum agunt in corpora hominum, et per consequens in vires sensitivas, ex quibus intellectualis operatio oritur. Sed talis influxus non inducit aliquam necessitatem in voluntatem et intellectum, sed inclinationem, quæ ratione ordinari frenarique potest. Itaque quicumque consideratione siderum utitur ad talium casualium seu voluntariorum ac humanorum effectuum præcognitionem certam, hoc ex vana et falsa opinione procedit, cui se dæmon immiscet, et est divinatio superstitiosa.

2. Denique, somnia quandoque sunt futurorum eventuum causa ; sicut quum mens hominis est sollicita ex his quæ vidit in somnis, et per hoc inducitur ad aliquid faciendum aut vitandum. Interdum vero somnia sunt signa futurorum, in quantum reducuntur in causam communem somnis atque futuris eventibus. — Causa vero somniorum est duplex, interior et exterior. Interior est duplex. Una, animalis, in quantum phantasiæ dormientis illa occurrunt, circa quæ ejus cogitatio et affectio tempore vigiliæ erant intentæ : et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum ; sed habent se talia somnia per accidens ad effectus futuros ; eritque casuale si eum eis concurrat. Alia interior causa somniorum est corporalis, quia ex interiori dispositione formatur motus in phantasia tali dispositioni conveniens, sicut homini abundan-

ti humoribus frigidis videtur in somnis quod sit in aqua vel nive : et talibus somniis, secundum medicos, est intendendum ad cognoscendum interiores dispositiones. — Causa quoque somniorum exterior duplex est. Una, corporalis, in quantum phantasia dormientis immutatur ab aere continente, vel ab impressione corporum cœlestium, ex qua apparent dormienti aliquæ phantasiæ cœlesti dispositioni conformes. Alia causa exterior est spiritualis : quæ quandoque est a Deo, qui per ministerium angelorum aliqua dormienti revelat ; quandoque autem est ex operatione diaboli, cujus machinatione aliquæ formæ dormienti occurrunt, per quas futura præcognoscuntur, præsertim in his qui cum dæmone pacta habent. — Igitur si quis utatur somniis ad prævidendum futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca, sive etiam extrinseca, in quantum se potest extendere virtus hujusmodi, non est divinatio illicita : sic enim Joseph et Daniel interpretati sunt Deo docente somnia regum. Alias divinatio somniorum prohibita est, quemadmodum in Deuteronomio dicitur : Non inveniatur in te qui observet somnia. *Deut.* XVIII, 10.

3. Insuper, garritus motusque avium, ac similes rerum dispositiones, manifestum est non esse causas futurorum eventuum. Unde si ex eis futura aliqua prænoscuntur, hoc est secundum quod sunt effectus aliquarum causarum quæ sunt etiam causantes vel præcognoscentes eventus futuros. Causa vero operationum brutorum, est quidam instinctus quo moventur per modum naturæ, quum actus sui dominium non habeant. — Hic autem instinctus est duplex. Quorum unus procedit ex causa corporali. Nam quum bruta non habeant nisi animam sensitivam atque organicas vires, subjacent dispositioni corporis continentis, videlicet aeris, et cœlestium influxui corporum : et sic quædam operationes eorum possunt esse signa futurorum effectuum, in quantum dispositioni prædictorum corporum conformantur. Sed ista consideratio extendi non debet ad actus intellectus et voluntatis, sed solum ad ea quæ ad hujusmodi bruta aliqualiter pertinent. Consequuntur enim ex corporibus cœlestibus naturalem cognitionem et instinctum ad ea quæ eorum naturæ necessaria sunt, ut sunt immutationes per ventos et pluvias. Unde Jeremias dicit : Milvus in cœlo cognovit tempus suum. *Jer.* VIII, 7. Et sic considerare garritus avium ad talia præscienda, licet : velut si quis dicat pluviam cito venturam, eo quod consideravit corniculam sæpius crocitantem. — Alio modo prædictorum animalium instinctus est a spirituali causa, puta : a Deo, ut patet in columba quæ descendit super Christum, de corvo quoque qui pavit Eliam ; *Matth.* III, 16. III *Reg.* XVII, 6. vel etiam a dæmonibus, qui Deo permittente irrationabilia animalia movent ad decipiendos animos hominum. Itaque hujusmodi divinatione uti ultra quam se extendit secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, superstitiosum censendum est. — Quod vero Joseph dixit, *Gen.* XLIV, 15. non esse sibi similem in augurandi scientia, secundum Augustinum, joco asseruit.

4. Porro sortes dicuntur, quum aliqua fiunt ex quorum eventu aliquid occultum innotescat : ut si judicio sortium quæritur quid sit alicui exhibendum de re possessa, vel honore, dignitate, pœna, dicitur sors divisoria; si autem quæritur quid sit agendum, sors consultoria appellatur; si vero investigatur quid sit futurum, divinatoria sors vocatur. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum. Si ergo quis ideo sortibus utatur, quasi actus humani ex stellarum dispositione effectum sortiantur, est vana et falsa opinio, nec dæmonum carens suggestione : et talis divinatio superstitiosa exsistit.

Sed hac causa remota, oportet sortialium actuum exspectare eventum a fortuna, vel ex aliqua spirituali causa directiva. Et si ex fortuna (quod in sorte divisoria solummodo habet locum), tunc est vitium

vanitatis : ut dum aliqui nequeunt rem A concorditer dividere, sorte utuntur, exponentes fortunæ quam quisque partem sustineat. Sed si exspectatur eventus a spirituali substantia mala, videlicet dæmone; sic sortes prohibentur secundum canones. Interdum autem exspectatur a Deo, juxta illud : Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. Talis ergo sors de se non est mala, secundum Augustinum. Sed potest in hoc quadruplex peccatum incidere : primo si sine necessitate exigatur, quia hoc ad tentationem B pertinet Dei; secundo, si etiam in necessitate sine debita reverentia homo sortibus perutatur, scilicet ut exemplo Apostolorum fiant oratione facta, et cœtu fratrum collecto, secundum Bedam; tertio, si divina oracula ad terrena convertantur negotia; quarto, si in ecclesiasticis electionibus, quæ ex Spiritus Sancti inspiratione agendæ sunt, sortibus quis utatur. Unde Beda ait, Matthiam sorte electum Apostolum, quoniam Spiritus Sancti gratia nondum erat plene effusa; sed post C Pentecosten septem diaconi, non utique sorte, sed discipulorum electione sunt ordinati. In temporalibus autem dignitatibus, quæ ad terrena disponenda instituuntur, secus est, quia in illis frequenter sortibus utitur homo. Itaque si incumbit necessitas, licet cum debita reverentia divinum judicium sortibus implorare. Cujus exempla ponit Augustinus : ut si inter servos Dei esset disceptatio, qui eorum tempore persecutionis fugere et qui manere deberent; vel si duo æque egeni ali- D cui obviarent, cui aliquid dare deberet, quod non nisi uni dari posset.

Prov. XVI, 33.

Sciendum quoque, quod judicium ferri candentis, seu aquæ ferventis propter alicujus occulti percipiendam notitiam, exsistit illicitum : primo, quia ordinatur ad manifestandum secreta quæ divino judicio reservantur; secundo, quia non est divina auctoritate sancitum. Propter quod causa 2, quæstione 5, in decreto Stephani Papæ V tale judicium prohibetur, ac superstitiosum vocatur : nam incognita illi soli servanda sunt qui solus novit corda filiorum hominum. Et est partim simile de duello, præsertim si pugiles sint virtute seu arte multum difformes : alias minus illicitum esset, eo quod non exspectetur ibi miraculosus effectus, sed pertinet magis ad communem rationem sortium.

ARTICULUS CLXI.

1. Utrum liceant observantiæ artis notoriæ, 2. vel ad corporum immutationem ordinatæ, 3. vel etiam ad præcognoscendum quædam fortunia seu infortunia. 4. De suspensione quoque sacrorum verborum ad colla hominum an licita sit.

1. ARS autem notoria primo illicita est, QUÆSTIO 96. quoniam ad acquirendam scientiam aliquibus rebus utitur quæ non habent virtutem causandi scientiam, scilicet inspectione figurarum, prolatione incognitorum verborum, atque similibus, quibus non utitur ut causis, neque ut signis divinitus institutis, quemadmodum sunt sacramentalia signa. Pertinent ergo ad pacta cum dæmonibus fœderata. Est quoque ars ista inefficax, quia non intenditur in ea acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, videlicet inveniendo vel addiscendo; nec exspectatur scientia a Deo : qui licet quibusdam scientiam miraculose infundat, hoc tamen non facit cum observatione hujusmodi, sed secundum arbitrium Spiritus Sancti. Ad dæmones quoque non pertinet illuminare intellectum, quem in acquisitione scientiæ illuminari oportet. Ideoque observantia artis notoriæ ad acquirendam scientiam, est omnino fugienda et superstitiosa, secundum Augustinum.

2. Denique, sicut licitum est res naturales applicare corporibus ad inducendos effectus quos naturaliter efficere possunt; sic est illicitum eas applicare ad causandos effectus quos ex sua naturali virtute

causare non possunt : quia secundum hoc non applicantur ut causæ, sed ut signa ; et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita : sicut quum adjunguntur characteres, nomina, vel ligaturæ, seu remedia, aut aliæ observationes, quæ palam est naturaliter non habere efficaciam ad id ad quod applicantur. Sed illiciuntur dæmones hujusmodi rebus, secundum Augustinum vicesimo primo de Civitate Dei, non sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. Res quoque artificiales, in quantum hujusmodi, nullam sortiuntur virtutem agendi ex corporum influxione cœlestium ; sed magicæ artes utentes figuris, dæmonum calliditate adipiscuntur effectum quem habent.

3. Ex eadem autem causa consequitur, quod observationes quas homines attendunt ad cognoscendum eufortunia vel diffortunia, sint illicitæ et superstitiosæ : non enim observantur ut causæ, nec ut signa divinitus instituta ; sed potius ab humana vanitate, diabolo se immiscente, conficta sunt. Imo videntur esse reliquiæ idololatriæ, per quam observabantur auguria, et dies quidam fausti vel infausti. Quod autem quidam experiuntur, frequenter ex talibus observationibus sibi quoddam futurorum præsagium imminere, ex dæmonum contingit industria, qui procurant hujuscemodi, quatenus animos hominum talibus vanitatibus implicent.

4. Præterea in scripturis et incantationibus circa colla suspensis sunt duo cavenda : Primo, ne pertineant ad invocationem dæmonum, vel ignota verba contineant sub quibus forte vanum aliquid latere potest, et ne aliquid falsitatis admixtum sit. Secundo cavendum est, ne cum verbis divinis et sacris aliqua vana adjungantur, ut sunt quidam characteres, præter signum crucis ; et ne spes habeatur in modo scribendi vel ligandi, seu simili vanitate, quæ ad reverentiam Dei non

A pertineat : quia hoc superstitiosum exsisteret. Dicit enim Chrysostomus super Matthæum : Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus ? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo eum possunt circa collum suspensa salvare? Deinde non est virtus Evangelii in figuris litterarum, sed in intellectu sensuum : ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa. Itaque si prædicta caveantur, tunc licet sancta verba ad collum portare, sicut et Sanctorum reliquias, ut in Decretis dicitur causa 26, quæstione 5, capitulo *Non liceat Christianis*. — Unde etiam licita est incantatio serpentium, aut aliorum animalium, si respectus habeatur dumtaxat ad sacra verba, et ad divinam virtutem. Sed frequenter tales incantationes habent illicitas observantias, atque a dæmonibus sortiuntur effectum : præsertim circa serpentes, quoniam primum instrumentum diaboli ad hominem decipiendum fuit serpens.

(B and C in margin)

ARTICULUS CLXII.

1. *In quo consistat tentatio Dei.* 2. *An sit peccatum.* 3. *Cui virtuti opponatur.* 4. *De comparatione ejus ad superstitionem.*

1. TENTARE præterea, est experimenta de tentato sumere. Quod dupliciter accidit, scilicet verbis et factis : quorum utrumque adhuc dupliciter contingit, videlicet manifeste, ut quum aliquis se tentatorem fatetur, et occulte seu insidiose. Interdum etiam aliquis dicitur tentare interpretative, quando videlicet etsi non intendat de alio experimentum sumere, illud tamen agit quod ad nihil aliud ordinabile est quam ad experimentum sumendum : ut si quis equum currere cogat sine aliqua utilitate, hoc ad nihil utile esse videtur quam de equi velocitate experimentum accipere. Itaque tentatur Deus Quæstio 97.

ab homine quandoque verbis, ut si quis A in sua oratione aliquid a Deo postulet, quatenus Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem exploret : is enim manifeste Deum verbis tentat. Factis quoque Deum expresse tentat, qui per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, vel sapientiæ, aut pietatis. Sed et interpretative Deum tentat, qui etsi hoc non intendat, aliquid tamen agit ad nihil aliud utile nisi ad experiendam Dei potestatem, bonitatem, aut cognitionem. Itaque, dum se homo divino committit auxi- B lio propter necessitatem vel utilitatem, hoc non est Deum tentare; sed hoc sine necessitate utilitateque facere, est Deum interpretative tentare : ut si quis habet unde se possit juvare, illud omittit et periculo se committit. Ideoque Augustinus contra Faustum testatur, quod in hoc tentatio Dei consistit, quod homo prætermittit facere quod in se est ad evadenda pericula.

2. Insuper, omnis tentatio ex ignorantia vel dubietate procedit, vel tentantis, vel C tentati, vel aliorum quibus aliquis qui tentat, vult aliquid manifestare de eo quem tentat. Quum ergo de divina bonitate seu perfectione dubitare vel ignarum esse sit peccatum, clarum est quod Deum tentare ad hoc ut ipse qui tentat Dei virtutem agnoscat, peccatum sit. Unde quod Domi-
Malach. III, 10. nus ait, Inferte omnem decimam in horreum meum, et probate me super hoc, etc., non est intelligendum causaliter, ut scilicet ideo solverent quatenus Deum tentarent; sed consecutive, utpote si decimas D solverent, experimento probaturi essent beneficia Dei. Rursus, sciendum quod quædam est cognitio divinæ bonitatis et voluntatis speculativa, quædam vero experimentalis et effectiva. Quarum primam probare non licet; sed secundam monemur per experientiam comprobare, quem-
Ps. XXXIII, 9. admodum scriptum est : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. — At
Is. VII, 10 *et seq.* vero advertendum, quod Achaz reprehenditur eo quod signum non petiit, tum quia Deus illud peti præcepit, tum quoniam signum Deus dare volebat propter totius populi instructionem. Quod autem Abra- *Gen.* XV, 8.
ham a Deo signum petiit, ex instinctu divino processit. Gedeon vero ex fidei debi- *Judic.* VI, 17.
litate signum petiisse videtur : unde non excusatur, sicut nec Zacharias pater Joannis. Interdum tamen signum a Domino petitur, quo homo instruatur quid sit Deo placitum circa aliquod factum : et hoc ad Dei tentationem non pertinet.

3. Denique tentare Deum, irreligiositatis est species, et religioni, cujus finis est Deo reverentiam exhibere, opponitur. Nam Deum tentare ad ipsius irreverentiam spectat. Nullus enim eum tentare præsumit de cujus excellentia certus est : et ergo quemquam tentare, pertinet ad irreverentiam ejus. — At vero agnoscendum, quod qui Deum orat, non dimittendo aliis, nec se alias ad devotionem disponendo, interpretative Deum tentat. Unde in Ecclesia-
stico dicitur : Ante orationem præpara *Eccli.* XVIII, 23.
animam tuam, et noli esse quasi homo tentans Deum.

4. Insuper advertendum, quod superstitio est majus peccatum quam tentatio Dei : nam magis ad irreverentiam pertinet Dei, quam tentatio Dei. Superstitiosus enim quasi per certitudinem facit aut sentit aliquid excellentiæ divinæ contrarium, ut in idololatria patet; sed tentans Deum protestatur solum quamdam dubitationem de excellentia Dei : quod minus est quam certitudine asserere aliquid divinæ perfectioni repugnans.

ARTICULUS CLXIII.

1. *An falsitas requiratur ad perjurium.* 2. *De peccato perjurii.* 3. *An sit mortale.* 4. *An peccet qui perjuro juramentum injungit.*

1. PORRO actus morales specificantur ex *Quæstio* 98.
fine. Finis autem juramenti est confirmatio dicti : cui falsitas contrariatur, quum certificatio nihil aliud sit quam

firma veritatis ostensio. Falsitas itaque A rationem juramenti evacuat. Ideoque perversitas juramenti, quæ appellatur perjurium, a falsitate præcipue specificatur. Verumtamen, quoniam secundum Hieronymum, veritas, judicium atque justitia sunt tres comites juramenti; idcirco quodcumque horum juramento defuerit, perjurium erit. Sed primo et principaliter est perjurium, quando veritas deest. Secundario autem, si abest justitia. Qui enim illicitum aliquid jurat, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quum sit obligatus con- B trarium facere. Tertio vero, quum deest judicium : nam qui indiscrete jurat, se committit periculo incurrendi falsitatem. — Rursus, actus morales a voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum, procedunt. Si igitur falsum apprehendatur ut verum, erit per comparationem ad voluntatem materialiter falsum, et formaliter verum. Si vero verum apprehendatur ut falsum, erit quoad voluntatem materialiter verum, et formaliter falsum. Unde in utroque consistit aliquo modo perju- C rium propter quemdam modum falsitatis. Quia tamen in unoquoque formale est potius materiali, ideo ille est magis perjurus qui jurat verum quod æstimat falsum, quam qui jurat falsum quod reputat verum : quia secundum Augustinum, Ream linguam non facit nisi mens rea.

2. Denique perjurium est peccatum religioni contrarium. Nam Deum ad falsi testimonium adhibere testem, ad divinam irreverentiam pertinet : quia per hoc dat perjurus intelligere, quod Deus veritatem D ignoret, vel quod falsitatem confirmare velit. Itaque qui illicitum aliquid jurat, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ; non autem incurrit perjurium non adimplendo quod juravit, quoniam id quod juravit, tale non fuit quod sub juramento cadere possit. Et simile est si quis jurat religionem non ingredi, aut eleemosynam non largiri : nam jurando perjurus efficitur propter defectum judicii, non autem si non impleat.

3. Insuper, quum secundum præostensa, perjurium contemptum Dei includat, ac divino præcepto contrarietur, constat ipsum esse mortale peccatum. Imo si quis coactus aliquid jurat quod potest esse juramenti materia, scilicet quod facere licet, mortaliter peccat si illud non impleat, quum coactio non tollat obligationem juramenti quoad Deum. Potest tamen per auctoritatem Papæ ab obligatione solvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui in virum constantem cadere valet. Talis vero quamvis non impleat, non punitur quasi pro mortali crimine, propter coactionem. Qui autem falsum jurat assertorio juramento, non ideo redditur ipso jure infamis, sed solum per definitivam sententiam in causa accusationis contra eum latam. Sed qui frangit juramentum promissorium solenniter factum, ipso jure infamis efficitur : nam in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det juramento suo veritatem : quod juramento assertorio minime convenit. Rursus, qui jocose perjurat, mortaliter peccat : quoniam Dei irreverentiam non vitat, sed quoad aliquid amplius auget. Similiter qui ex lapsu linguæ perjurat, si advertat falsum esse quod jurat, mortaliter peccat; si vero hoc non advertat, a crimine perjurii excusatur.

4. Præterea advertendum, quod aliquis ab alio juramentum dupliciter exigit, scilicet : sponte, tanquam persona privata; et pro alio, utpote ex necessitate officii sibi commissi. Si primo modo, hoc dupliciter accidere potest : quia, vel nescit alium falsum juraturum : et tunc non est peccatum, sed humana tentatio quæ ex quadam infirmitate procedit, qua homo dubitat alium verum esse dicturum. Si autem scit alium falsum juraturum, homicida efficitur, quoniam ipse alium ad sui ipsius interitum inducit. Si autem quis juramentum requirit tanquam persona publica, secundum ordinem juris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, quamvis alium agnoscat perjura-

turum : quia non ipse videtur juramentum exigere, sed ille ad cujus instantiam petit.

ARTICULUS CLXIV.

1. *Quid sit sacrilegium.* 2. *An sit speciale peccatum.* 3. *De speciebus ejus.* 4. *De pœna ipsius.*

QUÆSTIO 99. 1. SACRILEGIUM vero, ut ait Isidorus, dicitur, quia sacra legit, id est, furatur. Unde sacrilegium est violatio rei sacræ : et sumitur violatio large pro quacumque irreverentia seu inhonoratione. Et sicut honor non est in honorato, sed in honorante ; sic violatio ista est in ipso qui se ad rem sacram irreverenter habet, quia quantum in se est illam violat, quamvis ei nihil noceat nec violare prævaleat. Dicitur quippe aliquid sacrum, quia ad divinum cultum ordinatur. Et sicut aliquid dicitur bonum, quia ordinatur ad bonum ; sic et divinum dici potest, quia ad cultum deputatur divinum : propter quod reverentia quædam sibi debetur, quæ refertur ad Deum. Et idcirco quidquid ad sacrarum rerum irreverentiam spectat, ad Dei injuriam pertinet, ac sacrilegii rationem constituit. Sciendum quoque, quod antiquitus rectores rei publicæ appellabantur divini, tanquam providentiæ divinæ ministri, eo quod bonum commune sit quoddam divinum : et ergo extenso nomine sacrilegii, illud quod ad principis irreverentiam attinet, sacrilegium dicitur. Dicitur enim causa 17, quæstione 4 : Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant.

2. Denique, quia in sacrilegii actu invenitur specialis difformitas, scilicet quod violatur res sacra : constat ipsum esse speciale peccatum, estque religioni oppositum. Unde qui divinæ legis verba pervertit, sacrilegus redditur ; pariformiter, qui mulierem in loco sacro cognoscit.

3. Et quia ratio sacrilegii in hoc consistit, quod quis irreverentiam exhibet A sacris, quibus ratione sanctitatis honor debetur ; ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, species sacrilegii distinguuntur. Estque sacrilegium tanto majus, quanto res in quam peccatur est sanctior. Attribuitur itaque sanctitas personis sacris, locis sacris, et aliis quibusdam rebus ad Dei cultum relatis. Sanctitas vero loci ad hominis sanctitatem ordinatur, qui in sacro loco cultum Deo impendit. Ideoque gravius est peccatum peccare in personam cultui di- B vino dedicatam, quam in locum sacrum : quamvis utrobique sint varii gradus secundum differentiam personarum atque locorum. Tertia insuper sacrilegii species, quæ circa alias res sacras committitur, multos habet gradus secundum sacrarum differentiam rerum : in quibus sacramenta primum obtinent locum, quorum primum est Eucharistiæ sacramentum. Sacrilegium ergo, quod contra sacramenta committitur, omnium exstat gravissimum. Post sacramenta vero secundum locum sorti- C untur vasa sancta, Sanctorum reliquiæ atque imagines, in quibus quodammodo ipsæ personæ honorantur vel dehonorantur ; deinde quæ ad ornatum ecclesiæ ministrorumque pertinent ; post quæ sunt, quæ ad sustentationem ministrorum ecclesiæ spectant, sive mobilia sive immobilia. Itaque quicumque contra aliquod prædictorum peccat, sacrilegii crimen incurrit : ut si quis sanctimonialem cognoscat, vel cum muliere quacumque in templo concumbat, aut in ecclesia furtum committat. D Considerandum quoque, quod omne peccatum a persona sacra commissum, materialiter et quasi per accidens sacrilegium est : nam quolibet peccato persona violatur peccantis. Propterea ait Hieronymus : Nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt aut blasphemia.

4. Porro in inflictione pœnarum duo pensantur. Primo, æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa : quatenus in quibus aliquis peccat, per eadem torqueatur. Et sic *Sap.* XI, 17. sacrilegio correspondet pro pœna excom-

municatio, eo quod sacrilegus injuriam inferat sacris, et ob id juste ab illis arceatur. Secundo, consideratur utilitas : pœnæ namque præsentes sunt medicinæ quædam quibus homines terreantur atque a malis desistant. Sacrilegus vero, quoniam sacra non reveretur nec curat, non satis punitur per hoc quod ei sacramenta interdicuntur : propter quod secundum leges civiles adhibetur capitalis sententia. Sed secundum Ecclesiæ sententiam, quæ mortem corporalem non infert, imponitur pecuniaria pœna. Dicitur enim, causa 17, quæstione 4 : Si quis contumax servum fugitivum de atrio ecclesiæ per vim abstraxerit, nongentos solidos componat. Et postea : Quisquis inventus fuerit sacrilegii reus, triginta libras argenti examinati purissimi componat. At vero, si personæ sacræ violentia inferatur, vel si quis incendat aut frangat ecclesiam, infligitur excommunicatio major ; in aliis vero sacrilegiis, minor.

ARTICULUS CLXV.

1. *Quid sit simonia.* 2. *An liceat pro sacramentis pecuniam sumere.* 3. *An pro spiritualibus actibus.*

Quæstio 100. 1. At vero simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. Hoc autem illicitum est. Nam actus redditur malus, quoniam super indebitam materiam cadit. Sed res spiritualis non est debita emptionis seu venditionis materia, triplici ratione : primo, quia res spiritualis nullo terreno pretio potest compensari ; secundo, quia illud quis vendere potest, cujus est dominus : sed prælatus est spiritualium rerum dispensator, non dominus ; tertio, quia venditio repugnat spiritualium rerum origini, quæ ex gratuita Dei voluntate proveniunt. Simonia ergo irreligiositatis est species. — Dicitur autem simonia esse hæresis, non quod sit essentialiter hæresis, vel in intellectu ut in subjecto, sed secundum exteriorem protestationem. Nam eo ipso quo quis spiritualia vendit, fatetur se dominum horum : quod est hæreticum. Rursus, simoniaci appellantur hæretici, non tantum ob rationem prædictam ; sed etiam, quia Simon magus asseruit mundum non esse a Deo creatum, sed a quadam virtute superna, ut refert Isidorus. Amplius, Simon magus ad hoc emere voluit spiritualem potestatem, ut eam postea venderet. Ideoque qui spiritualia vendunt, assimilantur intentioni ipsius ; qui vero emere volunt, conformes sunt actui ejus. Sed qui actualiter vendunt, Giezi conformantur discipulo Elisei, qui a leproso mundato pecuniam sumpsit. (IV *Reg.* v, 20-23.) Unde spiritualium venditores nuncupari possunt Giezitæ sicut et Simoniaci. — In definitione autem simoniæ, nomine emptionis et venditionis accipitur omnis contractus non gratuitus : et idcirco permutatio præbendarum, seu ecclesiasticorum beneficiorum, fieri nequit auctoritate partium absque simoniæ periculo, sicut neque transactio, ut jura determinant. Prælatus vero ex suo officio pro necessaria vel utili causa permutationes hujusmodi facere valet. — Falsa demum est opinio eorum qui dicunt Papam non posse simoniam committere. Imo potest sicut et alius quisque : et tanto est ejus culpa gravior, quanto persona sublimior. Nam quamvis res Ecclesiæ sint ejus, non tamen ut proprii domini, sed ut dispensatoris præcipui. Unde si pro aliqua re spirituali reciperet pecuniam de redditibus Ecclesiæ, non careret vitio simoniæ. Similiter potest simoniam incurrere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

2. Præterea, quum novæ legis sacramenta maxime spiritualia sint, utpote gratiæ causativa, non nisi gratuito danda sunt. Veruntamen, quoniam per ministros Ecclesiæ dispensantur, qui a populo sustentari debent ; ideo ministri possunt accipere aliquid ad sustentationem necessitatis, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas. Hoc namque accipi-

tur, non ut mercedis pretium, sed tanquam A necessitatis stipendium : mercedem vero dispensationis exspectent a Domino. — Ex his innotescit, quod magis deberet adultus sine Baptismo decedere, quam sacerdoti pro Baptismo pecuniam dare, aut aliquid quod pecunia potest æstimari : suppleret enim in eo Baptismus flaminis carentiam sacramenti. Infans quoque a laicis magis esset baptizandus in articulo necessitatis, quam aliquid dandum esset presbytero : præsertim quum quilibet in necessitatis articulo baptizare queat. Aquam tamen, B quum sit purum corporale elementum, a sacerdote quis emere posset. Considerandum autem, quod matrimonium est et sacramentum, et naturæ officium. Itaque, licet pro matrimonio dare pecuniam, prout est naturæ officium, non autem in quantum est sacramentum. Unde jura prohibent pro benedictione nuptiarum aliquid exigi. Rursus, simoniacum esset per pecuniam redimere obstacula adversantium alicui pro episcopatu, vel præbenda, aut aliqua dignitate, antequam jus talium C acquiratur per electionem, provisionem, aut collationem : nam hoc esset sibi viam parare cum pecunia ad obtinendum rem spiritualem. Istud tamen licet post juris adeptionem, in remotionem injustorum impedimentorum.

3. Insuper, spirituales actus vocantur, qui ex gratia spirituali procedunt, atque ad eam disponunt, videlicet prædicatio, oratio, laus divina, celebratio, processio : pro quibus non licet pecuniam sumere in quantum spiritualia bona sunt, quia D hoc simoniacum esset. Dicitur enim causa 1, quæstione 1 : Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibusdam præmiis venundari debet. Nihilo minus licet pro illis aliquid sumere tanquam stipendium vitæ, ad necessitatem ministrorum, secundum institutionem Ecclesiæ consuetudinesque probatas : sic tamen, ut desit emptionis ac venditionis intentio, nec ab invitis exigantur per subtractionem spiritualium debitorum. Sed illis exhibitis, exigi possunt oblationes ac similes Ecclesiarum consueti proventus, et nolentes auctoritate superiorum possunt compelli. Per modum quoque prædictum recipi possunt aliqua pro processione funerum. Si vero talis processio fieret cum pacto, simoniacum esset. Nec licet ordinare certam pecuniam pro funere alicujus processionaliter deferendi (hoc namque esset pauperibus viam præcludere), quia pietatis officium gratis est impendendum.

Licet quoque locare operas suas, quamvis sint spiritualia bona quæ impenduntur : quemadmodum de advocatis et medicis dictum est. Secus tamen esset, si alicui spiritualis potestas sit commissa : tunc enim ex debito obligatur ad usum potestatis, habetque ex redditibus Ecclesiæ statuta stipendia. Unde si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non operas suas locaret, sed spiritualis gratiæ usum venundaret. Et ergo non licet pro quacumque dispensatione aliquid sumere, neque pro hoc quod vices suas committant, vel subditos corrigant, aut a corrigendo desistant.

Adhuc, si opes monasterii non sufficiant, licet ingredienti aliquid dare pro victu personæ, sed non ab eo exigere. Conformiter, licitum est, propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit largas eleemosynas faciendo, ut facilius recipiatur : sicut etiam licet aliquem ad monasterii ingressum provocare corporalibus beneficiis.

ARTICULUS CLXVI.

1. *Utrum vendere liceat annexa spiritualibus.* 2. *An solum munus a manu simoniacum faciat.* 3. *De pœna quoque simoniacorum.*

1. DUPLICITER insuper est aliquid spiritualibus annexum. Primo, sicut ex spiritualibus dependens : ut habere ecclesiastica beneficia, quod solum com-

petit officium clericale habentibus. Talia A igitur nullo modo vendi possunt. Secundo, aliquid est spiritualibus annexum, in quantum ad spiritualia ordinatur : quemadmodum jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia ; et vasa sacra. Et talia non præsupponunt spiritualia, sed tempore ea præcedunt. Propter quod aliquo modo vendi possunt, non secundum quod spiritualibus sunt annexa, sed pro necessitate Ecclesiæ et pauperum : sic tamen, ut oratione præmissa confringantur ; et si ex B eorum materia aliqua fierent sacra vasa, indigerent denuo consecrari. — Sciendum quoque, quod jus sepulturæ et primogenituræ ac patronatus per se vendi non possunt. Et ergo Esau peccavit primogenita vendens ; non tamen Jacob ea emens, quia ex divina electione ei debebantur, et sic suam vexationem redemit. Abraham etiam emit speluncam ab Ephron duplicem, ut in ea sepulcrum construeret ; sed non legitur quod terra illa erat consecrata ad sepeliendum : et igitur po- C tuit emi, sicut et modo liceret agrum emere pro ædificanda ecclesia, aut constituendo cœmeterio. Vel intelligitur Abraham suam vexationem redemisse. Jus autem patronatus per se vendi non potest nec dari in feudum ; sed transit cum villa quæ venditur vel conceditur. Jus quoque spirituale recipiendi decimas non datur laicis, sed res temporalis.

Gen. XXV, 31-33.

Ibid. XXIII.

2. Porro nomine pecuniæ, omne illud accipitur cujus pretium æstimari potest pecunia. Tale est autem munus ab obse- D quio, quia ministri pecunia conducuntur ; et munus a lingua, quod ordinatur ad temporalem gratiam seu humanum favorem consequendum. Itaque, sicut contrahitur simonia per munus a manu, puta pecuniam ; sic per munus a lingua, et munus ab obsequio. Et hoc Urbanus Papa II dicit. Verumtamen, ut ex verbis Gregorii trahitur, si clericus prælato impendat honestum obsequium ad spiritualia ordinatum, videlicet ad utilitatem Ecclesiæ aut ministrorum ipsius, ex ipsa devotione sui obsequii ecclesiastico beneficio dignus efficitur, nec est ibi munus ab obsequio ; sed si esset inhonestum, vel ad carnalia ordinatum obsequium, esset munus obsequii. Rursus, si prælatus dat alicui beneficium propter consanguinitatem aut carnalem affectum, peccat ; sed non est simoniam incurrens, quum non sit ibi contractus neque venditio, in qua simonia fundatur. Item, si preces pro aliquo digno fundantur, non est simonia, nisi magis attendatur ad favorem rogantis, quam ad dignitatem personæ. Qui vero per se ipsum rogat ut curam animarum obtineat, ex propria præsumptione indignus efficitur. Verumtamen licet indigenti ecclesiasticum beneficium petere sine cura animarum.

3. Præterea nullus licite retinet quod domino invito adeptus est. Simoniaci autem spiritualia contra divinæ voluntatis ordinationem acquirunt. Christus enim dixit : Gratis accepistis, gratis date. Unde *Matth.* X, 8.
conveniens pœna est simoniaci, ut eo privetur quod simoniace assecutus est. Sed et aliæ sunt pœnæ simoniacorum, videlicet infamia et depositio quoad clericos, et excommunicatio quoad laicos. — Itaque qui simoniace accipit ordinem, recipit characterem propter sacramenti efficaciam, non tamen gratiam nec ordinis exsecutionem. Imo ipso jure suspensus est, quoad se, ne ordinem exsequatur ; et quoad alios, ne sibi in ordinis exsecutione communicent, sive peccatum ejus sit manifestum, sive occultum. Si autem est simoniacus quia simoniace dedit ordinem, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniace, vel quia mediator fuit simoniæ : si est publicum, ipso jure suspensus est quoad se, et quoad alios ; quod si occultum fuerit, est tantum suspensus quoad se ipso jure. Rursus, ab episcopo quem aliquis scit simoniace esse promotum, non debet accipere ordinem, nec propter præceptum, nec propter excommunicationem : non enim debet ei com-

municare in re illicita. Et si ordinem A recepit, non tamen exsecutionem sortitur. Si vero ignoravit episcopum esse simoniacum, dispensatione eget post ordinationem. Si autem episcopus est simoniacus alio modo quam per promotionem suam simoniace factam, potest ab ipso recipi ordo si sit occultum, quum non sit suspensus nisi quoad se ipsum.

At vero qui scienter beneficium simoniace est adeptus, tenetur non solum beneficium reddere, sed etiam omnes fructus perceptos; nec solum perceptos, sed B et eos qui a diligenti possessore percipi potuerunt, exceptis his quæ in utilitatem Ecclesiæ devenerunt. Qui autem per alios simoniace promovetur ignorans et nolens, ordinis exsecutione privatur, beneficiumque resignare tenetur : nisi forte inimicus ejus fraudulenter pecuniam dedit, vel nisi ipse manifeste contradixit. Restitutio denique prædicta facienda est ipsi Ecclesiæ in cujus injuriam beneficia donata sunt : et si ipsa est in culpa simoniæ, debet alteri Ecclesiæ vel pauperibus dare C quod redditur.

Amplius, qui in monasterio simoniace sunt recepti, debent abrenuntiare. Et si simonia ipsis scientibus exsistit commissa, post generale concilium sine restitutione repelluntur; atque ad perpetuam pœnitentiam faciendam sunt in arctiori regula reponendi; vel in alio ejusdem Ordinis loco, si strictior regula non habetur. Si vero hoc fuerit ante concilium, locandi sunt in aliis ejusdem Ordinis locis; et si hoc fieri nequit, tunc dispensa- D tive debent in eisdem monasteriis recipi, ne vagentur in sæculo, mutatis prioribus locis et inferioribus assignatis. Si autem ipsis ignorantibus, sive ante concilium sive post, sint simoniace recepti, postquam renuntiaverint possunt de novo recipi locis mutatis. — Denique cum eo qui scienter simoniace beneficiatus est, solus Papa potest dispensare : sic tamen, ut prius abrenuntiet, nec prælationem accipiat.

ARTICULUS CLXVII.

1. *Ad quos extendat se pietas.* 2. *Quid ipsa exhibeat.* 3. *An sit specialis virtus.* 4. *Utrum religionis obtentu sit prætermittendum pietatis officium.*

1. HOMO autem diversis diversimode debitor fit, secundum diversam illorum excellentiam atque suscepta beneficia. Deus autem omnium et summus est et maximus benefactor. Secundario quoque principia nostri esse et gubernationis sunt parentes et patria, de quibus et in qua nati nutritique sumus. Unde post Deum maxime est homo debitor parentibus et patriæ. Ideo sicut ad religionem pertinet Deo cultum impendere, sic secundo loco spectat ad pietatem parentibus et patriæ cultum exhibere. Dicit enim Tullius : Pietas est per quam sanguine junctis patriæque benevolis, officium et diligens attribuitur cultus. Nomine vero parentum omnes consanguinei intelliguntur; et nomine patriæ, omnes concives et patriæ amici. Verumtamen, ut decimo de Civitate Dei Augustinus testatur, more vulgi nomen pietatis in misericordiæ actibus frequentatur, quia hos præcipue mandat Deus : propter quod et Deus pius vocatur. Quæstio 101.

2. Præterea parentibus aliquid debetur dupliciter, scilicet : Per se : et hoc est quod eis debetur in quantum parentes sunt. Hoc autem est honor, quum sint principium prolis, et excellentiam quamdam habentes. Secundo, debetur eis aliquid per accidens, utpote obsequium, quatenus si indigeant, sustententur, si infirmi sint, visitentur. Sic ergo pietas duo impendit : unum, scilicet honorem, per se; et aliud, scilicet sustentationem, per accidens. Et hoc in definitione Tullii patet. Secundario quoque secundum certum gradum debetur consanguineis et patriæ benevolis, cultus et subventio, secundum

propriam facultatem ac personarum de- A centiam.

3. Elucescit insuper, quod pietas sit virtus specialis : respicit namque suum objectum secundum specialem rationem. Nam ad justitiam spectat, alteri debitum reddere : unde ubi specialis ratio debiti invenitur respectu alterius, illic specialis est virtus. Debetur autem parentibus et concivibus aliquid secundum specialis debiti rationem, videlicet quoniam sunt connaturale principium in esse producens aut gubernans. Hoc autem pietas respicit.

4. Præterea bonum non contrariatur bono, secundum Philosophum. Quum ergo religio et pietas sint duæ virtutes, una non impedit aliam, nec actum ejus excludit ; sed actus virtutum debitis sunt circumstantiis vestiendi, ut debito modo fiant : alias non essent actus virtutum. Est autem indebitus modus plus intendere circa cultum parentum quam Dei. Et idcirco si cultus eorum a Deo nos abstrahit, non est verus cultus pietatis nec actus virtuosus. In hoc ergo casu omittenda sunt opera pietatis in parentes, propter cultum religionis. Si vero exhibendo parentibus obsequia debita, non impediamur a Deo, non oportebit religionis obtentu exercitia pietatis deserere. — Advertendum demum, quod qui in sæculo est, si parentes absque ejus subsidio sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare : transgrederetur enim præceptum de honoratione parentum : quamvis aliqui dicant oppositum, asserentes D quod etiam in hoc casu claustrum ingredi liceat, parentumque curam Deo committere. Sed bene consideranti innotescit, quod hoc ad Dei tentationem pertinet, utpote quia habens ex humano consilio unde illis succurrere possit, eos divino auxilio committeret. Is vero qui jam professus est, licet sit mortuus mundo, tenetur tamen salva prælati obedientia et suæ religionis statu, pium studium adhibere qualiter parentibus suis subveniatur.

ARTICULUS CLXVIII.

1. *Quod observantia sit virtus specialis.* 2. *Quid alteri exhibeat.* 3. *De comparatione ipsius ad pietatem.*

1. QUEMADMODUM vero sub religione, quæ Deo cultum impendit, ponitur pietas, quæ circa parentes versatur ; sic sub pietate observantia collocatur, per quam cultus et honor adhibetur personis B in dignitate constitutis. Sicut enim pater est generationis et educationis ac disciplinæ principium ; sic personæ in dignitate exsistentes, principium sunt gubernationis subditorum. Unde Tullius in sua Rhetorica asserit : Observantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. Quæstio 102.

2. Itaque, per virtutem observantiæ redditur honor et cultus dignitate pollentibus. Honor quippe eis debetur propter excellentiam ; timor, propter eis datam C potestatem ; obedientia quoque, ratione officii gubernationis : et quidem propriis prælatis ista debentur ex debito legali. Omnibus autem in dignitate locatis, quamvis nobis non præsint, debemus honorem et cultum tribuere ex debito morali, quod ex quadam honestate causatur.

3. Denique personis principantibus impenditur aliquid dupliciter. Primo, in ordine ad bonum commune, ut quum servitur eis in administratione rei publicæ : et hoc non ad observantiam spectat, sed ad pietatem, quæ non solum parentibus, sed etiam patriæ exhibet cultum. Secundo impenditur eis aliquid, tanquam ad personalem eorum pertinens utilitatem vel gloriam : et hoc ad observantiam attinet. Sic igitur pietas major et dignior virtus est quam observantia, quoniam reddit debitum his quibus homo amplius obligatur, et qui sibi propinquiores sunt ac substantialius conjunguntur. Ideoque statim post præcepta religionis, quæ ad primam tabulam pertinent, mox ponitur de hono-

ratione parentum præceptum, quod pietatem concernit.

ARTICULUS CLXIX.

1. *Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale.* 2. *An debeatur solis superioribus.* 3. *An dulia sit virtus specialis.* 4. *An distinguatur per species.*

Quæstio 103. 1. ADVERTENDUM præterea, quod honor testificationem importat de alicujus excellentia : est enim exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis. Testimonium vero redditur et coram Deo et coram hominibus. Sed coram Deo, qui scrutator est cordium, sufficit conscientiæ testimonium : et idcirco honor quoad Deum consistere potest in solo interiori animi motu, quemadmodum quum quis Dei excellentiam intra se cogitat, vel alterius hominis boni coram Deo. Coram hominibus vero dari non potest testimonium tale nisi per exteriora signa, ut sunt verba laudantis, et facta inclinantis aut geniculantis, vel munera dantis. Secundum hoc ergo honor in exterioribus signis consistit. — Reverentia autem non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, prout aliquis ex reverentia quam ad alium habet, eum honorat; ex alia vero parte est finis honoris, in quantum aliquis ad hoc honoratur quatenus ab aliis in reverentia habeatur. Dicit quoque Philosophus, quod honor est præmium virtutis, sed insufficiens; in corporalibus vero rebus nihil potius est honore. — Rursus, distinguitur honor a laude, quoniam laus in solis signis verborum consistit, honor autem in quibusdam aliis signis : et sic honor laudem includit. Iterum, per exhibitionem honoris datur testimonium de alterius excellentia absolute; sed per laudem testificamur de alicujus bonitate in ordine ad finem, ut quum laudamus operantem propter finem. Honor quoque proprie est optimorum, qui jam uniti sunt fini. Gloria vero est effectus A honoris et laudis. Nam ex testimonio bonitatis alicujus, clarescit bonitas ejus in plurimorum notitia : et hoc nomen gloriæ signat, quia secundum Ambrosium, Gloria est clara cum laude notitia.

2. Porro excellentia considerari potest, non solum in ordine ad honorantem, ut sit eo excellentior is qui honoratur, sed etiam secundum se, vel in comparatione ad alios. Itaque honor semper debetur alicui propter excellentiam vel superioritatem, non quod ille qui honoratur semper B sit dignior honorante, sed forte quibusdam aliis, aut ipso honorante quoad aliquid, quamvis non simpliciter. Mali quoque prælati honorantur, non ob propriæ virtutis eminentiam, sed propter excellentiam dignitatis, qua ministri Dei constituuntur; et in ipsis honoratur tota communitas cui præsunt.

3. Insuper, dulia est virtus specialis : nam in ejus objecto est specialis ratio debiti. Alia enim ratione debetur servitus Deo, et alia homini : sicut etiam aliter C competit Deo esse dominum, quam homini. Deus namque est omnium universalis et altissimus Dominus, cujus potestati universa totaliter subjiciuntur; homo autem aliquid de dominio divino participat, et in aliquibus rebus dominationem particularem sortitur. Unde dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, est distincta a latria, quæ Deo servitutem impendit. Est autem dulia observantiæ species.

4. At vero dulia uno modo communiter D sumitur, prout exhibet reverentiam cuicumque homini, ratione cujuscumque excellentiæ. Nam in quolibet homine aliquid reperitur propter quod alius potest eum se superiorem reputare. Et ideo ait Apostolus : In humilitate superiores invicem arbitrantes. Et secundum hoc omnes debent se invicem honore prævenire, Petro dicente : Omnes honorate. Sic autem duliam accipiendo, continet sub se distinctas species, scilicet pietatem, observantiam, etc. Alio modo sumitur stricte, sicut jam

Philipp. II, 3.
I *Petr.* II, 17.

dictum est, prout secundum eam servus domino reverentiam exhibet. Sic autem non habet sub se species; sed est una specierum observantiæ, eo quod alia ratione servus reveretur dominum, et miles ducem, discipulusque magistrum. Sciendum quoque quod hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ, quia est quasi media inter duliam et latriam : exhibet enim reverentiam creaturis specialem affinitatem ad Deum habentibus, ut virgini Mariæ in quantum est Mater Dei. Sed et Christi crux honoratur eodem honore quo Christus : quemadmodum purpura regis eodem honoratur honore quo rex, secundum Damascenum quarto libro, præsertim quum sit idem motus in ipsam imaginem et rem ipsam.

ARTICULUS CLXX.

1. *An homo debeat obedire homini.* 2. *An obedientia sit virtus specialis.* 3. *De comparatione ejus ad alias virtutes.*

Quæstio 104. 1. DENIQUE, sicut rerum naturalium operationes ex naturalibus potentiis oriuntur; sic actiones humanæ procedunt a voluntate humana. Ideoque, sicut in naturalibus superiora movent inferiora ad proprias actiones, propter excellentiam naturalis virtutis divinitus datæ ; sic ex ordine juris naturalis atque divini, tenentur in rebus humanis inferiores et subditi a voluntate superiorum moveri ad agendum, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. D Sic autem alium movere, est præcipere ; et sic moveri, est obedire. Unde de jure naturali et divino, inferiores parere tenentur.

2. Insuper, obedientia est specialis virtus, quoniam actus ejus, videlicet superiori obedire, sortitur specialem rationem laudis. Objectum quoque obedientiæ est præceptum superioris, tacitum vel expressum. Nam superioris voluntas est quoddam tacitum præceptum, quocunque mo- A do innotescat : et tanto est obedientia promptior atque perfectior, quanto præceptum expressum amplius prævenit, cognita voluntate prælati. Verumtamen actus obedientiæ concurrit materialiter cum aliarum actu virtutum quæ præcepta adimplent : sed prout obedientia secundum formalem intentionem, rationem præcepti concernit, sic est specialis virtus, et inobedientia speciale peccatum. Interdum tamen communiter sumitur pro exsecutione cujuscumque quod sub mandato cadere B potest, quacumque intentione fiat : et sic est generalis virtus. Est quoque obedientia virtus moralis, quum sit pars justitiæ, et est medium inter superfluum et diminutum : quæ in ipsa attenduntur, non secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, prout quis obedit cui non debet, vel in quibus non debet, quemadmodum de religione præhabitum est. art. clvii, 1.

3. At vero virtutes theologicæ dignissimæ sunt, quia eis Deo secundum se inhæretur ; virtutes vero morales disponunt ad C actus illarum, in quantum per eas terrena et commutabilia bona propter Deum contemnuntur. Unde inter virtutes morales tanto virtus est potior, quanto animam ad Dei inhæsionem præparat amplius. Tria vero sunt genera humanorum bonorum quæ propter Deum contemni possunt. Infimum enim est exteriorum rerum ; medium autem, bonorum corporis ; supremum quoque, bonorum est animæ, inter quæ voluntas quodammodo eminet et principium est, in quantum per eam homo omnibus bonis aliis utitur. Ideoque obedientia, qua propter Deum propria voluntas contemnitur, dignior est (per se loquendo) aliis virtutibus moralibus, quibus propter Deum alia bona parvi penduntur. Propter quod dicit Gregorius : Obedientia merito victimis præfertur, quia per victimas mactatur caro aliena, per obedientiam vero voluntas propria. Sed et aliarum actus virtutum non sunt meritorii, nisi ea intentione fiant quatenus divinæ voluntati obediatur : quam intentionem obedientia

directe concernit. Habet quoque obedientia laudem secundum quod ex caritate procedit, quia secundum Gregorium : Obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est ; neque timore pœnæ, sed amore justitiæ. Vera namque obedientia promptam efficit voluntatem. Et dicitur obedientia omnes virtutes menti inserere, et insertas custodire, non quod sit simpliciter omnibus dignior et prior, sed quia præcipue ad virtutum, prout sub præcepto cadunt, generationem conservationemque agit.

ARTICULUS CLXXI.

1. *Utrum sit Deo in omnibus obediendum.* 2. *An subditi teneantur suis superioribus obedire in omnibus.* 3. *An Christiani teneantur obedire sæcularibus potestatibus.* 4. *An inobedientia sit peccatum mortale.* 5. *An sit maximum vitiorum.*

1. PORRO Deus benedictus, omnium primus est motor; et quemadmodum ejus motioni omnia naturalia naturali necessitate subduntur, sic omnes voluntates creatæ, divinæ voluntati quadam necessitate justitiæ obligantur parere. Veruntamen, sicut Deus operatur in rebus quædam supra cursum consuetum naturæ (nihil tamen contra naturam, quia hoc est unicuique naturale quod Deus agit in ipso), sic Deus nihil potest præcipere contra virtutem, quum virtus et rectitudo virtutis humanæ in hoc consistat, quod divinæ voluntati conformetur, ejusque imperium sequatur. Præcipit tamen Deus interdum nonnulla supra solitum modum voluntatis : quemadmodum Abrahæ jussit innocentem occidere filium, et Judæis res Ægyptiorum accipere, Osee quoque prophetæ accipere mulierem adulteram. Nec ista erant contra justitiam : quia Deus habet imperium vitæ et mortis; et ejus sunt omnia, et cui vult tribuit ea ; sed et Deus est humanæ generationis ordinator, ideoque ille est debitus modus utendi mulieribus,

Gen xxii, 2. *Exod.* xi, 2. *Osee* i, 2.

A quem ipse præfigit. Et sciendum, quod licet non tenemur semper velle quod Deus, tenemur tamen velle quod Deus vult nos velle : et ita conformamur voluntati divinæ.

2. Denique ex duobus contingit, quod subditus superiori suo non teneatur obedire in omnibus : Uno modo, propter præceptum potestatis majoris in contrarium. Secundo, si superior jubeat aliquid in quo subditus ei non est subjectus. Unde Seneca dicit : Errat, qui putat servitutem B in totum descendere hominem; pars ejus melior est excepta ; corpora servituti obnoxia sunt atque adscripta, mens sui juris est. Et idcirco in his quæ ad interiorem motum voluntatis pertinent, tenetur homo soli Deo parere. — Homini autem tenetur homo parere in his quæ exterius per corpus agenda sunt. In quibus sunt aliqua quæ ad corporis spectant naturam : in quibus homo non homini sed solum Deo obedire tenetur, quoniam omnes homines natura sunt pares, puta in his quæ corpo- C ris sustentationem generationemque prolis concernunt. Unde nec servi nec filii tenentur dominis vel parentibus obedire de contrahendo matrimonio seu virginitate servanda, aut aliquo alio tali. In his autem quæ ad dispositionem rerum et actuum humanorum attinent, tenentur subditi superioribus obedire : ut miles duci exercitus in pertinentibus ad bellum, servus domino in servilibus operibus exsequendis, filii parentibus in his quæ ad disciplinam vitæ et curam domesticam per- D tinent. — Similiter religiosi obedientiam profitentur in his quæ regularem conversationem respiciunt, secundum quam prælatis suis subduntur. Et ergo in his solis obedire tenentur, quæ ad regularem conversationem pertinent : et ista est obedientia ad salutem sufficiens. Quod si in aliis quoque obediant, hoc ad cumulum pertinet perfectionis, dummodo non sint contra Deum vel regulam : hoc enim illicitum esset. Itaque triplex est obedientia : una sufficiens, quæ in necessariis paret ;

alia perfecta, quæ in omnibus licitis; tertia indiscreta, quæ etiam in rebus illicitis obedit. A

Rom. III, 22. 3. Porro fides Christi est origo justitiæ. Ideoque fideles non absolvuntur a debito obediendi sæcularibus dominis. Nam ordo justitiæ istud requirit : quem ordinem fides et gratia non tollunt, sed perficiunt. Dicuntur autem filii Ecclesiæ liberi, libertate a spirituali servitute peccati, et non a servitute corporali : quia per gratiam Christi liberamur in vita præsenti a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis. B Si vero rectores non justum, sed usurpatum dominium habeant, non oportet eis parere, quum ordo justitiæ illud non exigat : nisi forte propter vitandum scandalum sive periculum.

QUÆSTIO 105. 4. Insuper, inobedientia mortale peccatum est, quia caritati, per quam est animæ vita, repugnat : caritas enim Dei exigit ut ejus obediatur præceptis. Et quoniam in præceptis Dei continetur ut et superioribus obediatur : ideo qui superiori inobediens est, mortaliter peccat. C Nam secundum *Rom.* XIII, 2. Apostolum, Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Oritur autem inobedientia, secundum Gregorium, ex inani gloria. Debent vero superiores abstinere a multiplicatione præceptorum, propter pericula.

5. At vero una inobedientia est gravior alia dupliciter. Primo, ex parte præcipientis : quia quo præcipiens dignior est, eo ei non obedire pejus est. Unde gravius est non obedire Deo quam homini. Secundo, ex parte præcepti : nam quo præceptum est amplius de intentione jubentis, seu de D meliori, eo non obedire est magis culpabile. Iterum, magis vitiosum est præcipientem contemnere, quam præceptum. Unde blasphemia secundum se gravior est inobedientia. Quod autem Samuel dicit, I *Reg.* XV, 23. Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere, intelligendum est secundum comparationem similitudinis, non æqualitatis. Illa vero inobedientia cui obstinatio jungitur, est peccatum in Spiritum Sanctum.

ARTICULUS CLXXII.

1. *An gratitudo sit virtus specialis.* 2. *Uter magis regratiari Deo teneatur, peccator vel innocens.* 3. *An semper teneatur homo regratiari omni benefactori.* 4. *Utrum gratiarum retributio sit differenda.* 5. *Secundum quid sit mensuranda.* 6. *An aliquid majus oporteat rependere.*

1. DIVERSIFICATUR autem ratio debitum aliquod reddendi alicui, secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur alicui. QUÆSTIO 106. Causa vero debiti maxime est in Deo, a quo omne bonum diffunditur; secundario, in parentibus; tertio, in prælatis; quarto, in aliquo speciali benefactore, a quo particulare beneficium communicatur. Ideo post religionem quæ Deo debitum cultum impendit, et pietatem qua coluntur parentes, observantiam quoque quæ est circa personas dignitate pollentes, ponitur virtus quæ gratia seu gratitudo vocatur, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur a prædictis, sicut quodlibet posteriorum a priori; est etiam inferior ipsis. Dicit autem Philosophus octavo et nono Ethicorum, quod amicitia per recompensationem beneficiorum conservatur. Vera enim amicitia fundatur supra virtutem : unde quidquid in amico contrariatur virtuti, est amicitiæ impeditivum; et quidquid est virtuosum, amicitiæ exsistit provocativum.

2. Denique, ubi est major gratia ex parte dantis, requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia vero ex parte dantis dicitur major dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem dati : et sic innocens magis regratiari Deo tenetur, quia donum innocentiæ est majus dono gratiæ redditæ, ceteris paribus, et est magis continuatum. Alio modo, dicitur gratia major, quia magis tribuitur gratis : et sic pœnitens tenetur ad amplius regratiandum.

3. Porro omne causatum convertitur naturaliter ad suam causam : effectus enim

ordinantur ad finem agentis. Benefactor A autem in quantum hujusmodi, habet se per modum causæ atque principii respectu beneficiati : et ergo beneficiatus ad ipsum converti debet per gratiarum actionem. Et quoniam benefactor habet rationem principii : ideo secundum se, debetur ei honor et reverentia ; per accidens vero in necessitate, subventio et sustentatio, si indigeat. Dicit autem Seneca, secundo de Beneficiis, Qui grate beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit : quoniam beneficium et recompensatio ejus B in interiori affectu maxime consistit.

4. Insuper, sicut in dato beneficio duo pensantur, videlicet donum, et dantis affectus ; sic in recompensatione beneficii duo hæc consideranda consistunt. Itaque recompensatio non est differenda, sed protinus impertienda, quantum ad affectum ; sed quantum ad effectum seu donum reddendum, præstolandum est tempus quo recompensatio benefactori est opportuna. Si autem quis velit mox munus pro munere reddere, non est recompensatio vir- C tuosa. Dicit namque Seneca quarto de Beneficiis : Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet ; et qui invitus debet, ingratus censetur. Debitum enim reddendi beneficii est magis morale quam legale.

5. Verumtamen recompensatio beneficii ad tres potest pertinere virtutes, videlicet : Ad justitiam, quando recompensatio est debiti legalis, ut in mutuo : et in talibus recompensatio est attendenda secundum quantitatem dati. Item, ad amicitiam, puta quando habetur respectus ad D amicitiæ causam : et tunc recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam beneficiatus ex beneficio consecutus est. Tertio, pertinet ista recompensatio ad gratitudinem, utpote dum habetur respectus ad electionem affectumque dantis : quod proprie ad gratitudinem spectat. Propter quod gratiæ recompensatio magis attenditur secundum affectum dantis quam magnitudinem doni : nam gratia respicit beneficium in quantum est gratis impensum, quod concernit affectum. Et ad has duas virtutes pertinet recompensatio beneficii, secundum quod rationem debiti moralis sortitur.

6. Amplius, quoniam recompensatio ista respicit beneficium secundum benefactoris affectum, in quo summe laudabile exsistit quod beneficium gratis impendit ; ideo qui beneficium suscipit, ex debito morali seu honestatis obligatur ut similiter gratis aliquid reddat, si possit. Sed hoc non fit, nisi quantitatem beneficii accepti ipse excedat : nam quamdiu æquale vel minus recompensat, nihil videtur gratis efficere, sed quod acceperat reddere. Unde gratiæ recompensatio ad hoc semper tendit, ut pro posse aliquid majus retribuat.

ARTICULUS CLXXIII.

1. *Utrum ingratitudo sit peccatum speciale.* 2. *An mortale.* 3. *An ingrato sint beneficia subtrahenda.*

1. QUEMADMODUM patuit, debitum gra- Quæstio
titudinis est debitum honestatis, 107.
quam exigit virtus. Quum ergo ex hoc aliquid dicatur peccatum, quia repugnat virtuti, palam est quod ingratitudo peccatum sit. Nam ad gratitudinem sola voluntas sufficit, si facultates non adsint. Oblivio quoque beneficii ad ingratitudinem pertinet, non illa quæ ex naturali defectu, sed quæ ex negligentia accidit : quia ut Seneca ait, apparet illum raro de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. — Denique ingratitudo proprie dicitur propter defectum virtutis oppositæ, scilicet gratitudinis. Defectus autem atque privatio, secundum habitum sibi contrarium speciem accipit : nam cæcitas ac surditas, secundum differentiam visus et auditus differunt. Unde sicut gratitudo seu gratia est una specialis virtus ; sic ingratitudo est unum speciale peccatum, habens diversos gradus secundum ordinem horum quæ

ad gratitudinem requiruntur : quorum primum est, ut homo acceptum beneficium recognoscat ; secundum, ut illud laudet et gratias agat ; tertium, ut pro loco et tempore pro sua facultate rependat. Primus ergo ingratitudinis gradus est, beneficium non retribuere : ad quod reducitur mala pro bonis reddere. Secundus gradus est beneficium dissimulare, non demonstrando se illud recepisse : ad quod reducitur beneficium vituperare. Tertius atque gravissimus gradus est beneficium non recognoscere : ad quod reducitur beneficium B quasi maleficium æstimare. Unde Seneca asserit : Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, ingratissimus est qui obliviscitur. Sciendum quoque, quod ingratitudo materialiter quoad Deum in omni peccato invenitur, in quantum peccans aliquid agit quod pertinere ad ingratitudinem potest. Sed ingratitudo formaliter, quæ est speciale peccatum, consistit in hoc quod beneficium actualiter spernitur. Nihil autem prohibet formalem rationem specialis peccati in pluribus vi- C tiorum generibus materialiter esse, sicut de inobedientia dictum est.

2. Denique ingratus dupliciter dicitur. Primo, per solam negationem : ut nunc de dissimulante, vel non reddente, et obliviscente ostensum est. Et talis ingratitudo non est semper mortale peccatum, quum ad gratitudinem spectet etiam aliquid liberaliter dare ultra debitum : unde illud prætermittens non peccat mortaliter, sed venialiter, quia hoc ex negligentia accidit, vel indispositione ad virtutem. Tamen D ingratitudo ista mortalis efficitur propter interiorem contemptum, vel propter subtractionem debiti, sive simpliciter, sive in aliquo casu necessitatis. Secundo, si quis reddat mala pro bonis : quod tamen, secundum conditionem ejus quod agitur, interdum est mortale, quandoque veniale. Perfecta autem ingratitudinis ratio est, quæ ex peccato mortali descendit. Nam propter veniale peccatum non fit homo Deo perfecte ingratus, sed quodammodo A in quantum talis ingratitudo aliquid de Dei famulatu diminuit.

3. Insuper, circa ingratum duo pensantur. Primo, ingratitudinis suæ culpa seu meritum : et quoad hoc dignus est ut ei beneficia subtrahantur. Secundo, considerandum quid oporteat beneficum agere. Ad quem primo pertinet non cito judicare alium esse ingratum : nam (Seneca teste) interdum qui non reddidit, gratus est, quia forsitan non occurrit ei opportunitas aut facultas recompensandi. Secundo, debet beneficus laborare ut de ingrato faciat gratum, non mox culpam ulciscendo, sed se pium medicum exhibendo : quod si primo beneficio non facit, forte secundo hoc faciet. Si autem ex multiplicitate beneficiorum ingratitudo augetur, et alius pejor efficitur, tunc a beneficiorum exhibitione debet cessare.

ARTICULUS CLXXIV.

1. An vindicatio sit licita. 2. An sit virtus specialis. 3. De modo vindicandi. 4. In quos sit exercenda vindicta.

1. FIT autem vindicatio per aliquod malum pœnale peccanti inflictum. Ideoque animus vindicantis pensandus est. Quæstio 108.
Nam si ejus intentio fertur principaliter ad malum seu pœnam alterius, illic, id est in pœna, quiescens ; sic vindicatio esset illicita : quia in malo gaudere alterius, ad odium pertinet. Nec debet homo peccare in alium quia ille peccavit in ipsum : nam hoc esset vinci a malo. Si *Rom.* XII, 21.
vero animus vindicantis tendit in bonum finaliter, utpote in emendationem peccantis, et aliorum quietem, conservationem justitiæ, seu Dei honorem ; tunc est vindicatio licita, observatis debitis circumstantiis. Itaque mali tolerandi sunt a bonis, in quantum proprias injurias homo æquanimiter ferre debet, non autem injurias Dei. Ait namque Chrysostomus super Matthæum : In propriis injuriis esse quem-

piam patientem, laudabile est; injurias A autem Dei dissimulare, nimis est impium. Et rursus: Discamus (inquit) exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. — Unde si injuria quæ alicui infertur personæ, redundet in Deum, vel in Ecclesiam, seu bonum commune; tunc ulciscenda est: quemadmodum de
IV *Reg.* I, 10, 14. Elia patet, qui ignem procuravit de cœlo ad combustionem eorum qui eum capere
Ibid. II, 24. voluerunt; et de Eliseo, qui pueros devorari obtinuit. Et Silverius Papa excom- B municavit eos qui se in exsilium miserant, ut habetur causa 23, quæstione 4. Si vero injuria non nisi in propriam redundet personam, tolerari debet, si expedit: hujusmodi enim præcepta patientiæ intelliguntur secundum præparationem animi, secundum Augustinum.

2. Porro, ut secundo Ethicorum dicitur, aptitudo ad virtutem inest unicuique a natura, sed complementum per assuefactionem acquiritur. Et ergo virtutes perficiunt ad exsequendum debito modo na- C turales inclinationes quæ pertinent ad jus naturale. Propter quod ad quamlibet determinatam naturalem inclinationem ordinatur aliqua specialis virtus. Habet autem naturalem inclinationem natura ad removendum nocumenta: quemadmodum animalibus data est vis irascibilis ad resistendum nocivis. Repellit vero homo nocumenta, se defendendo contra ea quæ inferuntur, vel inflicta ulciscendo, non animo nocendi, sed nociva pellendi. Hoc autem ad vindicationem pertinet, non in D quantum vindicta fit per justitiam publicam, sed prout spectat ad immunitatem alicujus singularis personæ. Unde Tullius ait: Vindicatio est, per quam vis aut injuria, et quidquid obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur. — Huic autem virtuti secundum excessum opponitur crudelitas; secundum defectum autem, nimia remissio. Ipsa vero virtus vindicationis in hoc consistit, quod homo secundum omnes circumstantias virtutum debitam mensuram in vindicando conservet.

3. Præterea vindicatio per pœnas fieri habet. Homines enim mali, qui affectum virtutis non habent, per hoc cohibentur a malo, quod aliqua amittere metuunt quæ plus amant quam ea quæ peccando acquirunt: alias timor non coerceret peccatum. Ideoque per subtractionem eorum quæ homo maxime diligit, vindicatio fit. Maxime vero amat homo vitam, incolumitatem, libertatem, bona exteriora, patriam et gloriam. Unde septem sunt genera pœnarum in legibus, secundum Tullium, scilicet mors, verbera, talio, exsilium, damnum, servitus, ignominia.

4. Amplius autem, pœna consideratur dupliciter. Uno modo, secundum rationem pœnæ: et sic non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, in quantum peccans, qui peccando propriam voluntatem nimis secutus est, aliquid patitur contra suam voluntatem. Et quoniam omne peccatum est aliquo modo voluntarium, ideo hoc modo nullus punitur nisi pro eo quod voluntarie factum est. Alio modo, consideratur pœna secundum quod est medicina, non solum præteriti mali sanativa, sed etiam a futuro peccato præservativa, atque boni promotiva: et sic aliqui puniuntur sine culpa, sed non absque causa. Medicina autem non subtrahit majus bonum ut minus bonum promoveat, sed econtra. Quum ergo temporalia bona sint minima, spiritualia autem maxima; idcirco quidam sine culpa puniuntur a Deo in temporalibus bonis, ut humilientur aut probentur. Nunquam tamen aliquis punitur per subtractionem spiritualium bonorum, sine propria culpa, nec in præsenti, neque in futuro. Et sic quandoque filii vel servi puniuntur in corporalibus propter peccata parentum vel dominorum: in quantum filius est quasi quædam res parentum, et servus est aliquid domini sui. Unde et filius amittit hereditatem propter peccatum læsæ majestatis commissum a patre.

ARTICULUS CLXXV.

1. *Utrum veritas sit virtus.* 2. *Utrum sit virtus specialis.* 3. *An sit pars justitiæ.* 4. *An magis declinet ad minus.*

Quæstio 109. 1. VERITAS denique dupliciter dicitur. Uno modo, prout aliquid a veritate verum vocatur : et sic non est virtus nec habitus, sed objectum vel finis virtutis, videlicet æqualitas ipsius intellectus ad rem intellectam, vel signi ad rem significatam, vel rei ad suam rationem. Alio modo, sumitur veritas qua aliquis verum dicit, secundum quod per eam aliquis verax nominatur : et talis veritas virtus est, quoniam actus ejus, qui est dicere verum, est laudabilis. Ad veritatem nempe, secundum Philosophum, spectat, ut homo de se nec majora nec minora testetur, sed sicuti est. Et Tullius ait : Veritas est, per quam ea quæ fuerunt, sunt, vel erunt, immutata dicuntur. Hoc autem laudabile est, si debitis virtutum circumstantiis vestiatur : aliter vitiosum foret se ipsum laudare. — Est vero veritas virtus moralis, non theologica, nec intellectualis ; et objectum ejus sunt aliqua signa exteriora, sive verba sive facta, aut alia exteriora conformia rebus quæ ipsas significant : circa hujusmodi enim res, sunt solæ virtutes morales.

2. Insuper, constat quod veritas sit virtus specialis, quia quando in aliquo actu reperitur specialis ratio bonitatis, tunc actus ille procedit a speciali virtute : nam virtus est quæ perficit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed in hoc quod exteriora nostra, verba vel facta, debite ordinantur ad aliquid tanquam signa ad rem significatam, consistit specialis ratio bonitatis. Hoc vero ad veritatem pertinet : ideoque specialis est virtus. Nec est idem quod veritas vitæ, quia veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non secundum quod aliquis dicit verum. Dicitur quoque vita vera, sicut et alia quæ, in quantum videlicet propriam mensuram regulamque attingit, puta legem divinam, per cujus conformitatem sortitur rectitudinem : talisque rectitudo seu veritas cunctis virtutibus communis est. — Et sciendum, quod simplicitas pertinet ad veritatem quæ virtus est. Simplicitas namque duplicitati opponitur, qua homo aliud gerit in corde, et aliud ostendit in opere.

3. Præterea veritas est pars justitiæ, quia annectitur ei sicut secundaria virtus principaliori, eo quod partim cum ea conveniat, partimque ab ejus perfecta ratione deficiat. Convenit ergo veritas cum justitia in duobus : primo, quia est ad alterum ; secundo, quia adæquat signa rebus quæ significantur per ea. Deficit autem a justitia quantum ad rationem debiti, quia magis attendit debitum morale quam legale. Quia enim homo est animal sociale, naturaliter debet unus homo alteri illud sine quo humana societas conservari non valet ; non autem possent convivere homines, nisi mutuo veritatem pandendo atque credendo : et sic ex quadam honestate morali tenetur unus alteri manifestare quod verum est. — Est autem triplex veritas, secundum Hieronymum, utpote veritas vitæ, veritas justitiæ, et veritas doctrinæ. Veritas vero justitiæ dupliciter dicitur : primo, prout ipsa justitia est quædam rectitudo, secundum divinæ legis regulam mensurata ; secundo, prout aliquis ex justitia veritatem fatetur, quemadmodum in judicio. Sed veritas doctrinæ consistit in significatione verborum, de quibus est scientia. Veritas autem de qua nunc sermo est, virtus dicitur per quam se homo sermone et vita talem demonstrat qualis est.

4. Amplius, quarto Ethicorum ait Philosophus, quod veritas ista magis declinat ad minus quam ad majus. Hoc enim honestius est ut aliquis non totum quod habet manifestet, sive in scientiis aut in virtutibus, quam ut homo se majorem ostendat quam est. Nam qui se magis exal-

tant quam par est, fiunt aliis onerosi, tanquam eos volentes excellere; sed qui minora dicunt de se, aliis fiunt gratiosi, quia per quamdam moderationem ipsis condescendunt. Ista vero declinatio veritatis ad minus, non est intelligenda per negationem, quoniam negare non debet homo quod sibi inest, nam hoc veritati repugnaret; sed per moderatam affirmationem.

ARTICULUS CLXXVI.

1. *Quod mendacium veritati opponatur.* 2. *De speciebus mendacii.* 3. *Utrum sit semper peccatum.* 4. *An sit peccatum mortale.*

Quæstio 110. 1. ACTUS autem moralis ex duobus speciem suscipit, ex objecto et fine : nam speciem ex fine sortitur, in quantum ad voluntatem pertinet, quæ alias potentias ad actus morales movet; ex objecto autem, prout est propriæ potentiæ actus quæ habet suum immediatum objectum, quod se habet ad finem sicut materiale ad formale. Virtus autem veritatis, et opposita vitia ejus, in quadam manifestatione seu enuntiatione consistunt, quæ est actus rationis signum ad signatum conferentis. Unde si bruta aliquid mutuo sibi significent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu hoc agunt. Itaque, secundum quod prædicta manifestatio est actus moralis, est utique ex voluntate dependens seu voluntarius actus, sed proprium objectum manifestationis est verum vel falsum. Voluntas autem ad duo ferri potest : quorum unum est, ut falsum proferatur; aliud est, ut alter fallatur, quod est effectus prioris, scilicet falsitatis.

Itaque, dum hæc tria concurrunt, videlicet ut falsum sit quod dicitur, et voluntas intendat dicere falsum, alter quoque fallatur; tunc est falsum seu mendacium materialiter, formaliter, et effective. Sed ratio mendacii formaliter accipitur, prout videlicet aliquis intendit falsum profer- A re : quia si dicat falsum, putans illud esse verum, est solum materialiter falsum, quum falsitas sit præter intentionem. Si autem intendit dicere falsum, formale et verum mendacium est, quamvis sit verum quod dicit : quod enim præter intentionem contingit in actibus moralibus, est per accidens, et non imprimit speciem. Ideoque mendacium directe itemque formaliter veritati opponitur. — Est autem mendacium falsa vocis significatio, cum intentione fallendi. Et in hac descri- B ptione mendacii, nomine vocis intelligitur omne signum, quia voces inter signa præcipuum obtinent locum. Unde qui nutibus aliquod falsum insinuat, non est a mendacio expers.

2. Præterea mendacium tripliciter dividitur. Primo, secundum propriam rationem. Et sic Philosophus quarto Ethicorum dividit ipsum in jactantiam, quæ excedit verum in dicendo, et ironiam, quæ deficit a veritatis explicatione in minus. Secundo, dividitur mendacium in quan- C tum habet rationem culpæ, secundum ea quæ ipsum aggravant aut diminuunt. Et sic triplex mendacium ponitur, scilicet : jocosum, quod fit propter bonum delectabile, utpote causa ludi; et officiosum, quod fit propter bonum utile seu utilitatis intuitu; et perniciosum, quod fit causa nocumenti. Tertio, dividitur mendacium secundum comparationem ad finem. Et sic Augustinus in libro Contra mendacium, partitur mendacium in octo partes seu membra. Primum est, in doctrina re- D ligionis, et hoc est directe contra Deum; secundum est, quod alicui obest et nulli prodest; tertium, quod sic uni prodest ut alteri obsit. Et hæc tria spectant ad mendacium perniciosum. Quartum est, quod fit sola mentiendi ac fallendi libidine, et hoc proprie oritur ex habitu vitioso; quintum est, quod fit cupiditate placendi; sextum est, quod alicui prodest ad obtinendum pecuniam, nullique obest; septimum, quod nulli obest, et prodest alicui ad mortem vitandam; octavum,

quod nulli obest, et alicui prodest ad vitandam corporis pollutionem. Quanto autem in his bonum intentum est melius, tanto culpa mendacii minor est.

3. Porro illud quod ex proprio genere malum est, nunquam potest esse bonum. Nam secundum Dionysium, bonum est ex integra causa, quatenus omnia recte concurrant. Sed falsum dicere, est malum ex genere, quia super indebitam materiam cadit. Voces namque sunt naturaliter intellectuum signa : ideo aliquid dicere contra id quod in mente exsistit, indebitum B est. Unde omne mendacium est peccatum, ut Augustinus in libro Contra mendacium asserit. Et Aristoteles quarto Ethicorum testatur, quod mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem est bonum atque laudabile. — Quod autem in sacra Scriptura quorumdam Sanctorum antiquorum quædam verba recitantur, quæ secundum superficiem non vera videntur, intelligendum est hujusmodi facta vel verba figuraliter et mystice seu prophetice esse dicta. Unde Augustinus C dicit : Credendum est illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice dixisse atque gessisse. Et ideo quod Jacob patri suo retulit, Ego sum filius tuus primogenitus, (*Gen.* xxvii, 19.) mystice intellexit. Aliqui quoque in Scriptura laudantur, non propter perfectam virtutem, sed propter bonam indolem, prout in eis apparuit laudabilis ac virtuosus affectus, ex quo moti sunt ad quædam indebita facienda. Sic namque Judith D laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter zelum sui populi : quamvis dici posset, quod verba ejus secundum mysticum aliquem intellectum vera consistant. — Quamvis autem mentiri non liceat ut quis alium a quocumque periculo liberet ; licet tamen veritatem prudenter et caute sub aliqua circumlocutione occultare. Rursus, ex duobus excusatur homo a solutione promissi. Primo, si promisit illicita : tunc enim peccavit promit-

A tendo, sed non peccat frangendo. Secundo, si personarum ac negotiorum conditiones mutatæ sint.

4. Porro peccatum quod caritati repugnat, mortale est. Potest autem mendacium caritati contrariari tripliciter. Uno modo, secundum se, scilicet ex ipsa falsa significatione. Quæ si sit circa res divinas, opponitur caritati Dei, et est mortale atque gravissimum peccatum. Si vero sit circa aliquid cujus cognitio spectat ad hominis salutem in scientia vel virtute ; tunc opponitur caritati fraternæ, et est mortale peccatum in quantum proximo imprimit falsam opinionem. Secundo, mendacium caritati opponitur propter finem intentum : ut si dicatur ad injuriam Dei, vel damnum ac diffamiam proximi : et hoc rursus mortale est. Si vero finis intentus non est caritati contrarius, ut in mendacio officioso atque jocoso, tunc mendacium est veniale. Tertio contrariatur mendacium caritati per accidens, scilicet propter consequens damnum vel scandalum : et tunc mendacium est mortale, quando homo non veretur propter scandalum publice mentiri.

Advertendum autem, quod in mendacio obstetricum populi Hebræorum duo con- (*Exod.* i, 19.) siderantur, videlicet : Primo benevolentia in Judæos et reverentia divini timoris, ex quibus ad mentiendum inductæ sunt : et sic debetur eis remuneratio æterna ; laudaturque in ipsis indoles virtutis. Propter quod Hieronymus exponit, quod Deus ædificavit eis domos spirituales. Secun- (*Ibid.* 21.) do consideratur ipse exterior actus mendacii : et per illum non poterant mereri remunerationem æternam, sed forte temporalem : quia temporali mercedi non obviat deformitas venialis peccati. Sic ergo quod ait Gregorius, quod Deus mutavit eis bonum spirituale in temporalem mercedem propter mendacii culpam, non potest intelligi quod per illud mendacium meruerunt æternam remunerationem amittere, quam præcedenti affectu promeruerunt.

ARTICULUS CLXXVII.

1. *Utrum omnis simulatio sit peccatum.* 2. *Utrum hypocrisis sit simulatio.* 3. *An opponatur veritati.* 4. *An sit mortale peccatum.*

Quæstio 111. 1. QUEMADMODUM mendacium veritati opponitur, secundum quod veritas in signis verborum consistit; sic simulatio veritati opposita est, propter signa factorum vel rerum. Ad virtutem enim veritatis attinet, ut se homo talem sermone et vita ostendat qualis est. Quum ergo simulatio sit per hoc quod aliquis per signa factorum vel rerum, aliquid de se significat contrarium ejus quod in ipso est, constat quod simulatio veritati opponitur : sicque est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Et quoniam omne mendacium est peccatum, certum est quod simulatio quoque peccatum exsistat. Legitur tamen Christum se finxisse longius ire; et Abraham dixit se cum Isaac reversurum, quem proposuit immolare. Et tamen neuter eorum simulavit : quia secundum Augustinum, non omne quod fingimus mendacium est, sed quod fingitur et nihil significat. Christus autem aliquid sua fictione significavit.

Luc. xxiv, 28. *Gen.* xxii, 5.

2. Denique, ut ait Isidorus, hypocrita Græce, Latine simulator interpretatur. Hypocrisis est ergo simulatio; non tamen omnis simulatio exsistit hypocrisis, sed illa qua quis personam alterius simulat : ut dum peccator personam justi false assumit.

3. Ex quibus elicitur, quod hypocrisis directe atque formaliter veritati opponitur, quamvis per accidens aliis virtutibus contrarietur.

4. Insuper, in hypocrita duo sunt, puta sanctitatis defectus et simulatio ejus. Si ergo dicatur hypocrita quia intentio ejus fertur ad utrumque, scilicet quod sanctitatem non curet habere, sed solum sanctus apparere; sic hypocrisis est mortale peccatum. Sic quoque in Scripturis accipi solet. Unde Hieronymus super Isaiam A dicit : In comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare. Glossa in Job dicit, quod simulata æquitas, est duplex iniquitas. Et super illud Jeremiæ in Threnis, Major est effecta iniquitas populi mei peccato Sodomorum, ait Glossa : Scelera animæ planguntur quæ in hypocrisim labitur, cujus est major iniquitas peccato Sodomorum. — Si vero dicatur hypocrita qui simulare sanctitatem intendit, qua caret propter mortale peccatum; tunc quamvis simu- B latio sit cum mortali peccato, ipsa tamen quandoque est venialis, interdum mortalis, secundum quod finis intentus caritati contrariatur, vel non. Si enim sanctitatem confingat ut falsam doctrinam inducat et alios fallat, mortale peccatum est. Si autem finis non opponitur caritati, ut quum quis in ipsa simulatione delectatur, tunc venialis est. Et de tali ait Philosophus quarto Ethicorum, quod potius videtur vanus quam malus. Aliquando autem simulat aliquis sanctitatem seu perfectio- C nem quæ non est de necessitate salutis : et ista simulatio nec semper mortalis est, nec semper cum mortali peccato consistit.

Thren. iv, 6.

ARTICULUS CLXXVIII.

1. *Cui virtuti contrarietur jactantia.* 2. *An sit peccatum mortale.* 3. *An etiam ironia sit peccatum.* 4. *De comparatione ejus ad jactantiam.*

1. EST autem jactantia, dum se homo D verbis extollit. Quod dupliciter accidit : Primo, quum homo aliquid dicit de se supra id quod est in reputatione aliorum, non autem supra id quod est in se ipso. Quod Apostolus vitans : Parco, inquit, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me. Secundo, se verbis aliquis extollit, dicens aliquid de se supra se secundum rei veritatem. Et istud est pejus quam primum, et magis proprie jactantia dicitur. Unde patet, quod jactantia veritati opponitur Quæstio 112.

II *Cor.* xii, 6.

secundum excessum : et hoc, secundum A speciem actus. Nihilo minus aliquo modo contrariatur humilitati ratione originis, quia frequentius ex superbia nascitur ; interdum vero ex quadam vanitate procedit. Et secundum rationem finis, ex inani gloria oritur : hanc enim jactator intendit atque desiderat.

2. Denique, considerando jactantiam prout est quoddam mendacium, quandoque est mortale peccatum : ut quum homo jactanter aliquid profert contra honorem vel gloriam Dei, aut caritatem proximi : B utpote sic se magnificans, quod in contumeliam aliorum prorumpit, quemadmodum Pharisæus, qui dixit : Non sum sicut ceteri hominum, raptores, etc. (*Luc.* XVIII, 11.) Quandoque autem est veniale peccatum, quoniam videlicet non contrariatur caritati : quod fit quando homo talia de se jactat quæ non sunt contra Deum vel proximum. Potest quoque considerari jactantia secundum suam causam, quæ est superbia, vel appetitus lucri aut gloriæ. Si ergo origo ejus seu causa mortale peccatum sit, tunc C et ipsa mortalis erit : alioqui est veniale peccatum.

Quæstio 113.

3. Porro, sicut jactantia est, quum se homo verbis supra se extollit; sic ironia est, quum quis a veritate declinans, minora de se dicit, vel aliquid vile sibi attribuens quod in se ipso non recognoscit, vel aliquod magnum de se negans quod sibi inesse cognoscit : et hoc est peccatum et veritati contrarium. Interdum tamen aliquis minora dicit de se, non secundum prædictum modum, sed majora de se sal- D va veritate reticens, minoraque detegens : et hoc ex suo genere non est peccatum. Ideoque quod ait Gregorius, Bonarum mentium est ibi suas culpas agnoscere ubi culpa non est, non debet intelligi ut aliquis se culpabilem dicat ubi culpam non recognoscit; sed ut defectum suum, quo a perfectione justitiæ deficit, culpam esse cognoscat, quamvis non semper sibi pro culpa imputandum sit. Unde Augustinus in libro de Verbis Apostoli ait : Dum causa humilitatis mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.

4. Insuper, secundum Philosophum, ironia est minus peccatum quam jactantia : quia jactantia ex turpiori motivo procedere solet, videlicet ex superbia vel avaritia; et iterum, per jactantiam est unus magis alteri onerosus, quam per ironiam, quia per ironiam se aliis magis conformat, non se præferendo. Nihilo minus posset aliquis de se minora proferre ob talem finem, quod ironia esset pejor jactantia.

ARTICULUS CLXXIX.

1. *An amicitia seu affabilitas sit virtus specialis.* 2. *An sit pars justitiæ.* 3. *Utrum adulatio sit peccatum mortale.* 4. *De litigio.*

1. LOCUTUS est autem Philosophus in libro Ethicorum de duplici amicitia. (Quæstio 114.) Quarum una in affectu principaliter consistit, per quam unus alium diligit : et hæc quamlibet virtutem consequi potest. Dicitur enim octavo Ethicorum : Amicitia perfecta est, quæ est propter virtutem. Aliam quoque amicitiam ponit, quæ in exterioribus rebus vel factis solum consistit : quæ et affabilitas dicitur. Et est specialis virtus : nam ubi occurrit specialis ratio boni, necesse est specialem esse virtutem. Bonum vero consistit in ordine. Oportet autem hominem convenienter ordinari ad alios in conversatione communi, in factis et verbis. Virtus autem per quam hoc fit, amicitia seu affabilitas nominatur, per quam se habet homo ad unumquemque ut decet. Sed amicitia ista non attingit perfectam amicitiæ rationem, sed quamdam ejus similitudinem, secundum quod homo decenter se habet ad illos cum quibus conversatur. Unde his qui ad peccandum sunt proni, non debemus hilarem vultum ostendere, ne peccato eorum videamur consentire, aut peccandi audaciam quodammodo ministrare. Propter quod in

Eccli. VII, 26. Ecclesiastico scribitur : Filiæ sunt tibi? A serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas.

2. Denique amicitia ista est pars justitiæ, quia adjungitur ei ut principali virtuti. Convenit namque cum ea in quantum ad alium est; deficit vero, quia non habet perfectam debiti rationem, nec legalis, ad quod lex obligat, nec debiti ex suscepto beneficio provenientis, sed attendit debitum honestatis, quod magis est ex parte virtuosi quam alterius. Omnis enim homo naturaliter est alteri amicus propter com- B munionem naturæ : ad quod contestandum ordinantur signa amicitiæ quæ unusquisque ostendit forinsecus verbis et factis hominibus etiam extraneis atque ignotis. Et secundum Philosophum, ad virtutem hanc attinet aliis delectabiliter convivere : hoc enim ad socialem vitam necessarium est, quia nemo diu morari cum tristi potest, et sine delectabili esse. Propter quod ex quodam naturali debito honestatis tenetur homo aliis delectabiliter convivere : quamvis quandoque ex causa C expediat alios contristare, propter bonum exsequendum vel malum vitandum.

QUÆSTIO 115. 3. At vero qui in omnibus alium laudare et ad delectationem perducere curat, prædictæ amicitiæ seu affabilitati contrariatur. Hoc autem adulator agit, qui immoderate et indiscrete placere aliis studet : ideoque adulatio affabilitati opponitur secundum modum excessus. Laudare autem alium et ei velle placere propter caritatem fovendam, et ob spiritualem mutuum profectum, omnino laudabile est ; D sed ob temporalem gratiam velle placere aut quemquam laudare, reprobatur, quum *Ps.* LII, 6. dicitur : Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent. — Porro peccatum mortale censetur quod caritati contrariatur. Contrariatur autem adulatio caritati tripliciter. Primo ratione materiæ : ut quum homo peccatum alterius laudat. Et hoc mortale est, quemadmodum scriptum est : *Is.* V, 20. Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum. Secundo, propter finem intentum : ut si quis alium fraudulenter decipere quærat. Quod etiam mortale peccatum est. Et de istis adulationibus dicit Hieronymus : Nihil tam facile mentem corrumpit, ut adulatio. Et alibi dicitur : Plus nocet lingua adulatoris, quam gladius persecutoris. Tertio, propter occasionem : ut dum laus adulantis est alteri peccandi occasio. Et circa hoc considerare oportet, quomodo occasio datur, et qualis ruina subsequitur, sicut de scandalo dictum est. Si autem aliquis alteri aduletur ex sola aviditate delectandi, vel ad vitandum aliquod malum, seu causa consequendi aliquod bonum necessarium, tunc adulatio veniale peccatum erit.

4. At vero litigium proprie in verbis consistit : ut quum unus verbis alterius contradicit. QUÆSTIO 116. Quæ contradictio quandoque oritur ex defectu amoris ad personam dicentis (nam amor animos unit) : et hoc ad discordiam caritati contrariam pertinet. Quandoque vero procedit contradictio talis ex defectu reverentiæ vel timoris ad personam dicentis, quam contradictor contristari non veretur : et sic litigium affabilitati opponitur, ad quam spectat delectabiliter convivere aliis.

Advertendum quoque, quod de litigio et adulatione loqui dupliciter possumus. Primo, secundum speciem actus : et sic litigium est majus peccatum quam adulatio, quia magis repugnat virtuti oppositæ, scilicet amicitiæ. Amicitia enim principalius tendit ad delectandum quam ad contristandum. Quum ergo finis litigii sit alium contristare, finis autem adulationis alium delectari, patet quod litigium magis amicitiæ opponitur quam adulatio. Secundo, hæc duo vitia considerari possunt secundum exteriora motiva : et sic unum quandoque est gravius altero, et econverso, secundum quod finis intentus est melior sive deterior. — Considerandum vero, quod in actibus humanis non semper illud est gravius quod est turpius. Nam decor hominis est, ut ratio sensualitati dominetur : et ideo illa vitia sunt turpiora in quibus

caro rationi dominatur, ut gula, luxuria; A sed spiritualia peccata sunt graviora, quoniam ex contemptu majori causantur. Verecundia autem est timor de re turpi, secundum Philosophum quarto Ethicorum. Homines vero magis verecundantur dici adulatores quam litigiosi : quia licet litigium sit gravius, adulatio tamen est turpior, quoniam ex dolo videtur procedere, et sic ad infirmitatem quamdam ac falsitatem est pertinens; litigium autem ex majori procedit contemptu, et ex quadam audacia, quæ ad potentiam pertinere vi- B detur, de qua homines naturaliter gloriantur.

ARTICULUS CLXXX.

1. *An liberalitas sit virtus.* 2. *De ejus materia.* 3. *De actu ipsius.* 4. *Quid magis ad eam pertineat.* 5. *Utrum sit pars justitiæ.* 6. *De comparatione ejus ad alias virtutes.*

Quæstio 117. 1. PRÆTEREA, Augustino testante in libro de Libero arbitrio, illis bene C uti quibus male uti possumus, ad virtutem pertinet. Sed rebus exterioribus atque divitiis bene et male uti valemus. Quum ergo ad liberalitatem spectet talibus rebus bene uti, patet quod ipsa sit virtus. Dicit enim Philosophus, quod ad liberalem attinet non respicere se ipsum, sed aliis communicare : non tamen in tantum ut sibi non retineat quod ad vitæ congruentiam pertinet : quia secundum Ambrosium, divitiæ non sunt simul effundendæ, sed dispensandæ, nisi quis evangelicam D perfectionem apprehendere velit; et ergo secundum Philosophum, qui multa intemperanter effundunt, non sunt liberales, sed prodigi. Possunt autem et pauperes liberalitatem habere, quamvis actum ejus exercere non queant : quia secundum Ambrosium primo de Officiis, affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.

2. Denique, materia liberalitatis seu objectum est pecunia, nomine pecuniæ intelligendo exteriora bona possessa : quoniam ad liberalem pertinet esse emissivum et non tenacem. Verumtamen, quum omnis virtus moralis sit circa passiones vel operationes, ideo immediata materia liberalitatis sunt passiones interiores; pecunia autem exterior est ipsarum passionum objectum. Nam liberalitas non consistit in quantitate dati, sed in dantis affectu, qui secundum passiones amoris et concupiscentiæ disponitur, et per liberalitatem moderatur.

3. Proprius autem actus liberalitatis est bene uti pecunia, id est his quæ numismate mensurari possunt, quoniam quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum : qui actus ad justitiam pertinet secundum rationem debiti, et ad magnificentiam prout pecunia sumitur ad alicujus magni operis expletionem; ad liberalitatem autem absolute spectat.

4. Præterea, ad liberalem potissime attinet dare : est enim emissivus, et actus ejus est uti pecunia. Usus vero pecuniæ est ejus emissio. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quam usui; custodia quoque ipsius habitui conformatur. Itaque liberalis maxime ex datione laudatur : non enim ad liberalem spectat esse promptum ad recipiendum, et multo minus ad quærendum. De quo sunt versus :

Si quis in mundo vult multis gratus haberi,
Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.

5. Est autem liberalitas pars justitiæ, non subjectiva seu species : quia non exhibet alteri quod suum est, quod ad rationem justitiæ pertinet; sed annectitur ei tanquam principali virtuti. Convenit namque cum ea, quia est ad alterum, et quia est circa res exteriores, sicut justitia.

6. Denique, quanto virtus tendit in melius bonum, tanto est dignior. Liberalitas autem tendit in bonum dupliciter, scilicet : Primo et per se : et sic est circa amorem pecuniarum seu concupiscentiam divitiarum moderandam. Et hoc modo tem-

perantia, quæ moderatur concupiscentias ac delectationes proprii corporis, fortitudo quoque et justitia, quæ ordinantur ad bonum commune, præferuntur liberalitati. Secundo, tendit liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti : et sic est circa omnia bona prædicta. Nam ex hoc quod homo non est immoderate retentivus pecuniæ, sequitur quod eam expendit in bonum proprium et in bonum commune, atque in honorem divinum : et quoad hoc liberalitas quamdam excellentiam habet, eo quod ad multa sit utilis. Dicit enim Boetius, quod liberalitas facit potissime homines claros; et secundum Philosophum, inter virtuosos maxime laudantur liberales. Sed et per liberalitatem assimilatur homo Deo, de quo habetur : Qui dat omnibus abundanter, et non improperat. (*Jacob.* I, 5.) Quia tamen unumquodque potius judicatur ex eo quod sibi per se convenit, quam ex consequenti, propterea liberalitas non est simpliciter maxima virtus. Unde Ambrosius primo de Officiis ait : Justitia est liberalitate excelsior, liberalitas autem est gratior. Et Aristoteles primo Rhetoricæ dicit, quod fortes et justi maxime honorantur, post eos autem liberales.

ARTICULUS CLXXXI.

1. *Utrum avaritia sit peccatum.* 2. *An sit peccatum speciale.* 3. *Cui virtuti opponatur.* 4. *An sit mortale peccatum.* 5. *An sit peccatum gravissimum.* 6. *An sit peccatum carnale vel spirituale.* 7. *An sit vitium capitale; ac de filiabus ejus.*

QUÆSTIO 118.

1. AVARITIA denique est immoderatus amor habendi exteriora. Hoc autem peccatum est. Ea enim quæ ordinantur ad finem, non sunt bona nisi commensurentur secundum exigentiam finis : sicut medicina non est bona, nisi proportionata sit sanitati. Quum ergo temporalia exterioraque bona ad spiritualia ordinentur, eorum appetitus non est bonus, nisi secundum quod ad spiritualia bona utilia aut necessaria sunt. Unde avaritia secundum excessum appetendi peccatum est. Dicit autem Philosophus, quod senes avari sunt : et hoc est quia propter senectutem pluribus egent. Debent tamen cupiditatem suam moderari.

2. Est autem avaritia speciale peccatum, quia est circa speciale objectum, puta possessiones, quæ habent rationem boni utilis. Est tamen nomen avaritiæ ampliatum ad omnem immoderatum affectum habendi quamcumque rem. Unde Gregorius ait, quod avaritia est non solum pecuniæ, sed et scientiæ et altitudinis. Et Augustinus in tertio de Libero arbitrio asserit, quod avaritia, quæ Græce φιλαργυρία appellatur, non in solo argento et nummis, sed in omnibus quæ inordinate appetuntur, consistit. Sed hoc modo non est speciale peccatum, quia in omni peccato est quædam cupiditas immoderata alicujus rei, quum peccatum sit, spreto summo ac incommutabili bono, inhærere caducis.

3. Denique immoderantia quam avaritia importat, uno modo attenditur quoad ipsas res possessas, videlicet circa ipsam acceptionem vel conservationem divitiarum, quas homo ultra debitum adipiscitur vel conservat : et sic avaritia contrariatur justitiæ, et est peccatum in proximum. Secundo, consideratur immoderantia ista circa interiorem affectum, scilicet amorem vel concupiscentiam divitiarum, qua aliquis nimis in eis delectatur aut ipsas habere conatur : et ita liberalitati opponitur, quæ hujusmodi affectiones moderatur. Vitium quoque oppositum avaritiæ, est prodigalitas.

4. Præterea avaritia secundum quod contrariatur justitiæ, est peccatum mortale : sic enim ad eam pertinet res alienas retinere aut sumere, quia exteriora secundum usum communia sunt, prout ante ostensum est. Et sic avaritia comparatur rapinæ et furto, quæ sunt peccata mortalia; sed sicut furtum in aliquo casu propter imperfectionem actus veniale exsistit, sic et avaritia. Accipiendo vero avaritiam

secundum quod liberalitati opponitur, est mortale peccatum, si amor divitiarum aut earum delectatio caritati divinæ præfertur; si autem intra hanc sistit, erit veniale peccatum.

5. Advertendum quoque, quod peccatum in quantum est quoddam malum, consistit in corruptione privationeque boni; sed in quantum est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Itaque peccatum dupliciter dicitur gravius altero. Primo, ratione boni quod per ipsum corrumpitur: nam quo illud est melius, tanto peccatum est gravius; et sic peccata quæ sunt directe contra Deum, gravissima sunt. Et hoc modo avaritia non est peccatum gravissimum. Et quoniam formale peccati est aversio a summo bono, ideo ab isto formali præcipue sumitur gravitas culpæ. Alio modo, pensatur gravitas culpæ ex parte boni cui se appetitus subdit inordinate: et quo illud est vilius, eo peccatum est gravius. Quum ergo divitiæ sint infima bona, utpote infra bona corporis; ideo avaritia, quæ est circa illas, hoc modo quodammodo gravissimum est peccatum. Unde Ecclesiasticus dicit:
Eccli. x, 9. Avaro nihil est scelestius. Et rursus: Nihil
Ibid. 10. est iniquius quam amare pecuniam: hic enim animam suam habet venalem. Sed et Tullius primo de Officiis dicit: Nihil est tam angusti tamque parvi animi, quam
Ephes. v, 5. amare pecuniam. Et Apostolus dicit, quod avaritia est idolorum servitus: quia sicut idololatra se creaturæ subjicit quoad cultum, sic et avarus quantum ad usum.

6. Porro peccata potissime in affectu consistunt. Omnes autem affectiones seu passiones terminantur ad delectationes vel tristitias. Delectationes quoque aliquæ sunt carnales, quæ in sensu carnis complentur, ut gula, luxuria; quædam spirituales, quæ complentur in sola animi apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ carnalibus delectationibus perficiuntur; et illa spiritualia, quæ spirituali delectatione consummantur. Talis autem est avaritia. Delectatur namque avarus in hoc quod se divitiarum possessorem considerat: unde avaritia est spirituale peccatum. Verumtamen ratione objecti, quod est pecunia, est medium inter vitia pure spiritualia, ut est superbia, et vitia pure carnalia, sicut gula.

7. Porro illa vitia capitalia sunt, quæ principales fines habent ad quos aliorum vitiorum fines ordinantur. Hoc autem avaritiæ convenit. Habet enim finis avaritiæ quamdam præcipuam similitudinem cum beatitudine, ratione sui objecti, quod est pecunia, quia pecuniæ maxime sufficientiam promittunt, secundum Boetium. Nam secundum Philosophum quinto Ethicorum, denario tanquam fidejussore utimur ad universa habenda. Et sic avaritiæ finis, qui est habere pecuniam, est plurimum (quamvis fallaciter) appetibilis: et ob id est avaritia vitium capitale. — In duobus namque excedit, videlicet: In retinendo: et sic ex ea obduratio, quæ contrariatur misericordiæ, oritur. Secundo, excedit in acquirendo: tam in affectu, et sic ex avaritia oritur inquietudo; quam in effectu: et ista aliena adipisci conatur, interdum cum vi, et sic filia ejus est violentia; quandoque cum dolo: vel simpliciter asserendo, et sic nascitur fallacia; vel confirmando juramento, et sic perjurium ponitur avaritiæ filia; si vero fiat dolus in opere, sic quantum ad res est fraus, quantum autem ad personas proditio, ut patet in Juda, qui ex avaritia prodidit Christum. Has ergo prædictas septem avaritiæ filias assignat Gregorius. Quibus Isidorus addidit mendacium et falsum testimonium, quæ ad fallaciam reducuntur.

ARTICULUS CLXXXII.

1. *De prodigalitate.* 2. *An sit pejor quam avaritia.* 3. *De epikeia quoque.* 4. *An sit pars justitiæ.*

1. PRODIGALITAS denique avaritiæ contrariatur: quia avarus excedit pecunias diligendo, et eas tenaciter con- Quæstio 119.

servando: sed prodigus nimis modicam earum sollicitudinem habet, ipsasque immoderate effundit. Quum ergo virtus in medietate consistat, patet quod prodigalitas sit peccatum.

2. Minus est tamen quam avaritia : Primo, quia avaritia magis contrariatur liberalitati, quam prodigalitas. Secundo, quoniam prodigus multis est utilis quibus communicat, avarus vero nemini nec sibimetipsi. Tertio, vitium prodigalitatis est magis sanabile quam avaritia, utpote per accessum ad senectutem et egestatem, et propter vicinitatem ad liberalitatem.

QUÆSTIO 120. 3. Præterea, ex præostensis constat, quod leges ab hominibus institutæ quandoque patiuntur instantiam ; nec potuit dari lex quæ in omnibus simpliciter observanda sit, propter diversitatem circa actus humanos contingentem. Ideoque necessaria est virtus, per quam judicetur in quo casu a communi lege recedendum est, sic quod intentio legislatoris attendatur potius quam verba legis positæ. Ad hoc autem epikeia ordinatur, quæ apud nos æquitas appellatur. Unde patet quod epikeia sit virtus.

4. Est autem pars justitiæ subjectiva et species ejus : ipsa enim dirigit legalem justitiam, et est potior pars justitiæ. Nam epikeia dicitur ab ἐπί, quod est supra, et δίκαιον, quod est justitia, quasi supra justitiam : ipsa enim moderatur observantiam verborum legis.

ARTICULUS CLXXXIII.

1. *Utrum pietas sit donum Sancti Spiritus.* 2. *Quid ei in beatitudinibus correspondeat.*

QUÆSTIO 121. 1. DONA insuper Spiritus Sancti, sicut præhabitum est, sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus a Spiritu Sancto prompte ac bene mobilis redditur. Inter multa autem ad hoc movet nos Spiritus Sanctus ut ad Deum filialem habeamus affectum. Hoc autem nobis præstatur per donum quod pietas dicitur, et correspondet justitiæ. Quandoque tamen pietas est virtus, ut dictum est, per quam parentibus honor et cultus impenditur. Unde religio est dignior pietate prout est virtus. Sed pietas secundum quod est donum, est religione præstantior : tum quia dona excellunt virtutes omnes, præter theologicas ; tum quia religio exhibet cultum Deo tanquam creatori, pietas vero ut patri, secundum illud : Accepistis spiritum adoptionis filiorum, *Rom.* VIII, 15. in quo clamamus, Abba (Pater). Nihilo minus pietas ista ex consequenti se extendit ad homines, secundum quod ad Deum pertinent, scilicet, Sanctos honorando, miseris compatiendo et subveniendo. Principalisque actus ejus remanebit in patria, scilicet Deum revereri filiali affectu.

2. Porro in coaptatione beatitudinum ad dona, duplex potest convenientia considerari. Una, secundum rationem ordinis : quam Augustinus secutus est in libro de Sermone Domini in monte. Nam primam beatitudinem attribuit timori, qui est ultimum donum ; secundam autem, videlicet, Beati mites, pietati, quæ ponitur penultimum donum. Ait enim : Pietas congruit mitibus. Alia convenientia attenditur secundum propriam rationem donorum et beatitudinum, utpote secundum objecta et actus : sicque pietati potius correspondet beatitudo quarta, quæ est, Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam ; et quinta, Beati misericordes : et hoc ideo, quia donum pietatis correspondet justitiæ, et opera misericordiæ pietati appropriantur. Secunda tamen beatitudo convenientiam aliqualem habet cum pietate, in quantum per mansuetudinem impedimenta actuum pietatis tolluntur.

ARTICULUS CLXXXIV.

1. *Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ.* 2. *De primo præcepto.* 3. *De secundo.* 4. *De tertio.* 5. *De quarto.* 6. *De aliis sex.*

1. COGNOSCENDUM præterea, quod præcepta Decalogi sunt prima legis præcepta, quibus velut manifestissimis prin- QUÆSTIO 122.

cipiis naturalis ratio mox assentit. Ratio A autem debiti, quæ ad præceptum requiritur, manifestissime apparet in justitia, quæ est ad alterum. Nam in his quæ sunt ad se ipsum, primo videtur quod homo sit dominus sui ipsius, possitque facere de se quodlibet ; sed in his quæ ad alium sunt, clare apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Ideoque præcepta Decalogi ad justitiam pertinere oportuit. Unde prima tria præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ. B Quartum præceptum est de actu pietatis (scilicet de honoratione parentum), quæ est secundaria pars justitiæ. Alia quoque sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ. Et sciendum, quod sicut præcepta cærimonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium seu Decalogi, prout ordinantur ad Deum, sic præcepta judicialia sunt eorumdem determinationes quantum ad proximum. Itaque præcepta Decalogi pertinent ad justitiam, quoniam sunt immediate de actibus justi- C tiæ. Ad caritatem quoque spectant tan- I *Tim.* I, 5. quam ad finem : nam finis præcepti est caritas.

2. Denique intentio legis est homines facere virtuosos. Virtus autem seu bonitas maxime pertinet ad voluntatem, per quam homo omnibus aliis bonis bene utitur. Bonitas autem voluntatis attenditur in ordine ad suum objectum, quod est ultimus finis. Et ergo primum præceptum tanquam veræ religionis fundamentum, est de ultimo fine, videlicet de cultu unius D Dei, ad quem omnia cetera bona referre oportet. Verumtamen, quoniam ante introductionem virtutum, necesse est contraria vitia seu impedimenta exstirpare ; ideo cultus Dei primo per præcepta negativa jubetur, per hoc quod falsorum deorum cultus vetatur. Ubi advertendum, quod antiqui deos dupliciter coluerunt. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque imagine. Unde Varro narrat, quod antiqui Romani diu deos colebant absque simulacris seu institutione imaginum. Alii autem colebant deos sub quibusdam idolis. Et horum utrumque in lege prohibetur, quum dicitur : Non facies tibi sculptile, nec coles. *Exod.* XX, 4, 5.

3. Denique, sicut in primo præcepto prohibetur superstitio, quæ veræ religioni secundum quemdam excessum opponitur : sic in secundo præcepto, quum dicitur, Non assumes nomen Dei in vanum, vitium irreligiositatis prohibetur : nam utrumque excludi oportet ab homine, antequam in vita religiosa fundetur. Hoc ergo præcepto vetatur vana et falsa juratio, et ex consequenti omnis mala et infidelis divini nominis assumptio. Unde quædam glossa exponit istud præceptum : Ne quis filium Dei dicat puram creaturam. Et alibi dicit Glossa sic intelligendum : Ne nomen Dei adscribatur ligno aut lapidi.

4. Insuper, tertio præcepto jubetur cultus Dei exterior, dum sanctificatio sabbati præcipitur. Nam duo prima præcepta divini cultus impedimenta prohibuerunt. Nunc ergo tertio præcepto mandatur id per quod homo in vera religione fundatur, cujus est Deo cultum cærimoniamque offerre. Et sicut sacra Scriptura tradit nobis spiritualia sub imaginibus sensibilium rerum, sic in isto præcepto mandatur cultus Dei per aliquod sensibile signum, quod est sanctificatio sabbati, quæ commune beneficium, scilicet mundi creationem, designat, a qua Deus die septimo *Gen.* II, 2. requievisse refertur. Istud quoque præceptum est partim morale, quoniam naturalis ratio dictat quatenus homo aliquod vitæ suæ tempus deputet ad vacandum Deo : partim cærimoniale, videlicet quoad determinationem certæ diei, et etiam ad designandam quietem Christi in sepulcro, et hoc, secundum allegoricam significationem ; similiter, secundum significationem moralem, prout designat cessationem ab omni operatione peccati ; sed et secundum anagogicum sensum, in quantum præfigurat quietem fruitionis divinæ in patria. Sed istud præceptum locatur in-

ter decem mandata Decalogi in quantum morale exsistit, utpote naturalis rationis dictamen concernens, ad omnesque pertinens.

At vero in observantia sabbati duo pensantur. Quorum unum est finis, scilicet Deo vacare, quod insinuatur, quum *Exod.* xx, 8. dicitur : Memento ut diem sabbati sanctifices. Nam quæ divino cultui applicantur, sanctificari dicuntur. Aliud est cessatio operum, non quorumcumque, sed servilium, quia hoc quasi exponitur, quum *Lev.* xxiii, 7, 8, 21, etc. dicitur : Omne opus servile non facietis in eo. Triplex autem est servitus : Una, qua homo male vivendo servit peccato. Secunda, qua homo servit homini : quæ non est secundum mentem, sed corpus ; et ideo hoc modo opera servilia sunt corporalia opera. Tertia est servitus latriæ, qua Deo servitur : quæ utique est finis sanctificationis sabbati, et in sabbato maxime frequentanda. Et sic in sabbato circumcisio licuit, et ministratio Dei in templo, *Josue* vi. circumductio quoque arcæ per circuitum Jericho. Conformiter, spirituales actus, videlicet docendi verbo vel scripto, non contrariantur sabbato. Sed opera servilia secundum primum et secundum modum, contrariantur ei : nam illa mentem a divina vacatione impediunt, maxime prima, puta actiones peccati. Et igitur secundum Augustinum, melius esset die sabbati agrum colere quam saltare, vel nere quam chorizare seu seditioni insistere. Opera vero, quæ communia sunt servis et liberis, utpote de necessariis sibi providere, et consequenter damna vitare, licent in sabbatis. Ideoque licuit in sabbato manducare, bovem et asinum adaquare *I Mach.* ii, 41. et solvere. Nec Machabæi peccabant sabbato præliantes ob corporis sui salutem. *III Reg.* xix, 8. Elias quoque quadraginta diebus ambulans atque a facie Jezabel fugiens, non *Matth.* xii, 1 *et seq.* peccavit. Et ob hoc Christus excusavit suos discipulos, qui spicas sabbato colligebant. Et similiter opus corporale quod ordinatur ad corporalem salutem, sabbato licet, ut est infirmum sanare. Et quia

A Pharisæi et Scribæ sabbati sanctificationem male intelligebant, ideo Christum sæpe de violatione sabbati arguerunt. Sed et ipse eis convenienter respondit, quemadmodum Evangelia contestantur.

Advertendum autem, quod sabbato Judæorum succedit in nova lege dies dominica, non ex præcepto legis, sed institutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani : et idcirco operatio in sabbato non est tam stricte prohibita in nova lege sicut in veteri. Sed quædam nunc conceB duntur, quæ tunc erant illicita, sicut decoctio cibi, aliaque hujusmodi. Facilius etiam modo dispensatur cum observantia sabbati quam tunc, quoniam observantia sabbati non est jam figuralis ut tunc.

5. Porro post præcepta primæ tabulæ ad Deum spectantia, statim subjungitur mandatum de honoratione parentum. Nam præcepta ordinantur ad caritatem Dei et proximi. Inter proximos autem maxime obligamur amare parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus C est universale principium. In hoc autem præcepto mandatur secundario quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ. — Huic quoque præcepto, videlicet parentes honorantibus, promittitur diuturnitas vitæ : et hoc, propter congruentiam. Qui enim beneficiis gratus est, meretur beneficii conservationem. Quum ergo a parentibus esse habeamus, dum eos veneramur et grati sumus, longævam ipsius esse conservationem meremur. Quoniam tamen præsentia bona vel mala non D cadunt sub merito vel demerito, nisi in quantum ordinantur ad remunerationem futuram ; idcirco quandoque secundum occulta Dei judicia, quæ venturam retributionem concernunt præsertim, aliqui parentibus pii, cito vita privantur ; quidam autem parentibus impii, diuturnius vivunt.

6. Amplius autem, post prædictum præceptum, in quo jubetur reddi parentibus debitum, quod ad partem justitiæ pertinet, scilicet ad pietatem, in quo omne

debitum includitur quod aliquibus ex speciali ratione debetur, consequenter et convenienter ponuntur alia sex præcepta pertinentia ad ipsam justitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit. Et dantur ista præcepta negative, ne videlicet proximis nocumenta inferantur, utpote : homicidium, in quo intelliguntur omnia nocumenta quæ inferuntur in personam proximi ; adulterium, in quo intelliguntur nocumenta quæ inferuntur in personam conjunctam per modum libidinis ; furtum, in quo intelli- A guntur nocumenta quæ ad damna rerum pertinent ; et falsum testimonium, in quo includuntur damna locutionum, videlicet detractiones, blasphemiæ. Prohibetur etiam concupiscentia rei alienæ ; item sensualitatis, id est consensus voluntatis in delectationem vel opus, non autem primi motus sensualitatis. Concupiscentia namque est duplex : Una, quæ est actus voluntatis, de qua Sapiens ait : Concupiscentia sa- *Sap.* VI, 21.
pientiæ deducit ad regnum perpetuum. Alia est concupiscentia sensualitatis, de B qua Scriptura sæpius loquitur.

INDICES

INDEX S. SCRIPTURÆ

PROVERBIORUM.

ECCLESIASTÆ.

CANTICI CANTICORUM.

SAPIENTLÆ.

ECCLESIASTICI.

ISAIÆ.

JEREMIÆ.

THRENORUM.

EZECHIELIS.

DANIELIS.

OSEE.

AMOS.

ZACHARIÆ.

MALACHIÆ.

I MACHABÆORUM.

MATTHÆI.

LUCÆ.

JOANNIS.

ACTUUM.

AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.

II AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

AD PHILIPPENSES.

AD COLOSSENSES.

I AD THESSALONICENSES.

I AD TIMOTHEUM.

II AD TIMOTHEUM.

AD TITUM.

AD PHILEMONEM.

AD HEBRÆOS.

JACOBI.

I PETRI.

II PETRI.

I JOANNIS.

JUDÆ.

APOCALYPSIS.

III ESDRÆ.

INDEX AUCTORUM

P

R

S

T

U

V

INDEX QUÆSTIONUM D. THOMÆ

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PARS PRIMA.

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PRIMA SECUNDÆ.

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SECUNDA SECUNDÆ.

INDEX GENERALIS

SUMMA FIDEI ORTHODOXÆ.

LIBER PRIMUS.

LIBER SECUNDUS.

LIBER TERTIUS.

EMENDANDA. Pag. 127A, lin. 4 : tremunt, *lege* credunt; — 173D, lin. 4 : Synodo... Synodis.



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Monstrolii.
J. Arnauné typographus.

